西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

色诺芬注疏集

刘小枫 甘阳◉主编

施特劳斯 科耶夫◉著

论僭政

——色诺芬《希耶罗》义疏

On Tyranny

古热维奇 罗兹◉编

華夏出版社

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
色诺芬注疏集
刘小枫 甘阳●主编

论僭政

——色诺芬《希耶罗》义疏

On Tyranny

施特劳斯/科耶夫 | 著
古热维奇/罗兹 | 编
何地 | 译
观溟 | 校

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏/(美)施特劳斯等著;何地译.
-北京:华夏出版社,2006.1
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3865-7

Ⅰ.论… Ⅱ.①施… ②何… Ⅲ.色诺芬(约前430~前354)
-哲学思想-研究 Ⅳ.B502.29

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第137886号

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经 销:新华书店
印 刷:北京圣瑞伦印刷厂
版 次:2006年1月北京第1版
2006年1月北京第1次印刷
开 本:880×1230 1/32开
印 张:13
字 数:338千字
定 价:35.00元

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，鳌编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主

义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

"色诺芬注疏集"出版说明

色诺芬（Xenophon，约公元前430–350）是古希腊伟大的著作家，苏格拉底的两位最善于通过写作从事文教的学生之一，传下的著作体裁多样：有史称西方自传体小说开山之作的《居鲁士远征记》、承续修昔底德笔法而修的史书《希腊志》、长篇政治教育小说《居鲁士劝学录》、以苏格拉底为作品形象的"苏格拉底文学"四篇和若干主题广泛的短篇著作（如《斯巴达政制》、《雅典的收入》、《希耶罗王》、《阿格西劳王》、《骑术》、《狩猎术》等等）。

早在希腊化时期和古罗马时期，色诺芬就获得了无可争议的古希腊经典作家、思想权威的名位（参见 K. Münscher, Xenophon in der griechische – römischen Literatur, Leipzig 1920），其著作因内容涉猎广泛、文笔质朴清新，从古至今一直是古典语文学的基础性范本。锡德尼在说到历史上的史书大家（希罗多德、李维）的笔法时留给我们这样一句话：

> 色诺芬卓越地虚构了另一个这种计谋，它是由阿白拉达塔斯为居鲁士做的。我很愿意知道，如果你有机会用这样的正当的欺蒙来为你的君王服务，你为什么不同样地向色诺芬的虚构学习，而偏偏要向别人的真实学习呢？事实上，向色诺芬学习还要好些，因为这样可以保住鼻子。（锡德尼，《为诗一辩》，钱学熙译，人民文学版1964，页26）

自笛卡儿—康德—黑格尔以来，“形而上学”在西方文教制度中逐渐僭取了支配地位，色诺芬因不谈“形而上学”逐渐被冷落，不再被看作地位很高的古希腊经典作家（取而代之的是苏格拉底之前的自然哲人）——汉语文教界与西方文教制度接榫时，接手的是以现代形而上学为基础的自然科学和人文－社会科学，由此可以理解，为什么我们会跟着西方的形而上学后代对色诺芬视而不见。

在恢复古典的自由教育风气影响下，晚近二十年来，西方学界整理、注疏、读解色诺芬著作又蔚然成风，成就可观。“色诺芬注疏集”乃汉译色诺芬著作全编，广采西方学界晚近相关成果，不拘形式（或采义疏体专著、或编译笺注体译本、或汇集各类义疏），不急欲求成，务求踏实稳靠，裨益于端正教育风气、重新认识西学传统和促进我国文教事业的全新发展。

刘小枫　甘阳

2004 年 11 月



中译本说明

在二十世纪的哲学领域，解释学似乎最终领得历史风骚——尽管林林种种的现代哲学流派无不风行一时，经得起历史风霜的似乎还是海德格尔推动的现象学解释学。有目共睹的是，解释学走出哲学专业领域，对整个“文化生态”和高等教育产生了远为广泛的影响。与此相应，思想史的解释成了最考验学人的哲学功夫的主要领域——“这里就是罗陀斯，就在这里跳罢”：福科、伯林、德里达等大师无不在这一领域展尽才华，其基本的信念前提便是作为现代性思想原则的历史主义。

不过，施特劳斯的《论僭政：色诺芬＜希耶罗＞义疏》却在1948年吹响了终结现代解释学的号角。从此，现代的文化和教育精神原则不得不面临一次深切的自我反省。各路现代－后现代哲学无不在反对近代形而上学的斗争中声称彻底澄清了哲学的根基性质——施特劳斯对色诺芬《希耶罗》的注疏性研究却让人们看到，实情并非如此，从而，我们得从头探询哲学的根基。

为什么二十世纪的种种哲学流派自以为彻底澄清了哲学的根基性质而实际上并非如此？原因很多，其中较为根本的一条是，现代哲学的出发点是在批判中推进西方的近代形而上学，而近代形而上学的出发点则是与古典传统的决裂——站在这一决裂的起点，修习现当代哲学的业内人士大多已经忘了古代的伟大智慧者曾经想过些什么、写过以及如何写过些什么。盖世大哲尼采在时代的理性风潮中率先把目光转向了古希腊，然而，由于断定现代性已然无法回头，尼采始终没有去用心注疏一本古典作品，真可惜一身过硬的古典学问功夫。相反，并非古典语文学专业出身的

海德格尔却知难而为，注疏了好些希腊古风时期和古典时期的作品——早在二十世纪二十年代初，海德格尔就在给朋友的信中写到："我们"只有重新回到古希腊的经典，才能挽救西方文明衰颓的命运。

海德格尔比谁都勤奋地要回到古希腊经典，本来是想以此抵制漫无目的的现代性，结果事与愿违，却推进而非彻底置疑了现代性，甚至结下解构主义这一怪胎，以至于"解构"之言盈天下——高等教育的文科专业以撕毁古典大书为业。为什么会有如此结果？根本原因在于，海德格尔置身于如此悖论之中：基于现代性的历史主义前提来恢复古希腊经典的地位。

由此可以理解，《论僭政》作为对源于历史主义的现代解释学的宣战书，其历史意义至深至远——绝妙且引人深思的是，这一宣战书竟是一部让大多专业古典学家哑然失语的解经书。施特劳斯同样并非古典语文学专业出身，但其一生学术专注于古希腊经典的解经远比海德格尔过之而无不及。

人们难免会不解地问：不用解释学方法，怎么解经哩？

施特劳斯并没有发明或提倡什么新的解经方法，而是致力恢复"古已有之"的解经方法——为了与现代解释学相区别，不妨称为"古典解经学"。然而，如此方法本身就是一种哲学观，施特劳斯名之为"古典政治哲学"。什么叫"古典解经学"，或者什么叫古典政治哲学？谁若真的有心要搞清楚这个"是什么"，最好莫过于细读《论僭政》。

反对"暴君"和"暴政"是现代自由民主的基本诉求，二十世纪的政治现实更让我们切身地感到，不能不关切现实景况；埋头读古书、做死学问，于世无补。然而，谁也不能说，施特劳斯的古典解经学远离现实生活，因为，他已经用《论僭政》这样的书名和功夫深厚扎实的经解充分表明：雅典人色诺芬对"僭政"的思考实在"太现代了"。

1967年，西柏林自由大学的左派学生会头头非要科耶夫去给

左派学生们做一次讲演——科耶夫去了，他给左派青年学生们的建议是：先学古希腊文去罢。

为什么科耶夫对意气风发、有志于在现实政治中挥斥方遒一番的热血左派青年提这样的建议——泼冷水？插科打诨？

“江山代有才人出”，每个时代都会有意气风发的热血青年，因而，对于寻求良好的政治秩序来说，稀缺的并非是意气风发的个人才性，而是公共的政治美德。现代政治有一套由现代性思想建立起来的政治美德，然而，倘若不是与古希腊哲人深思过的古典政治美德作一番比较，预先就肯定现代的政治美德，对于当今政治生活来说恰恰是危险的。虽然与施特劳斯是至交，科耶夫长期坚守自己所信奉的现代的正当性原则，五十年代初，经施特劳斯激励，两位挚友就《论僭政》一书论题展开过一场公开论争，谱写下二十世纪思想史上真正堪称智慧的一页。科耶夫劝左派学生去学古希腊文，时在这场论争发生十多年以后，当时他给施特劳斯写信半开玩笑地说：“我差不多已经成了一个施特劳斯信徒”。

《论僭政》初版于1948年，那个时候，施特劳斯还是个非正牌大学的讲师（兼做一个学刊的编辑）。1954年，《论僭政》出版了法文版 *De le Tyrannie*（Paris：Gallimard），有科耶夫的长篇评论 *Tyrannie et sagesse* —— 最初以 L' Action politique des philosophes 为题发表在《批评》杂志（*Critique* 41-42，1950）——和施特劳斯回应。其实，写评论的还有另一位名重学坛的思想大师沃格林（Eric Voegelin），他的评论 Review of On Tyranny, by Leo Strauss 发表在 *Review of Politics*，11（1949），但施特劳斯的题为“重申”的回应仅简要涉及沃格林的评论（中译以及两人的相关通信，见施特劳斯／沃格林，《信仰与政治哲学》，张新樟等译，华东师大版2006），却逐点回应了科耶夫（原因很简单：沃格林不能理解施特劳斯在想和探究什么问题，施特劳斯也就不便同他多说）。后来，这篇回应的英文原文以 Restatement to Xenophon' s Hiero 为题，作为独立的文章收入《什么是政治哲学》一书（*What is Political Philosophy? And*

Other Studies, The Free Press 1959, 页95－133)。

1963年,《论僭政》出了新的英文版(布鲁姆编),收入了科耶夫的评论和施特劳斯的回应,但从法文译过来的科耶夫评论的译文很差劲。1999年,施特劳斯和科耶夫的两位学生共同编辑了一个本子,不仅重译了科耶夫的评论,还收入了现在能找到的全部施特劳斯－科耶夫通信,作为"修订－扩充本"再版——2000年,这个本子经少许修补和订正舛误重印,中译本就是据此版本迻译的。

《论僭政》是施特劳斯开拓其柏拉图式政治哲学研究的第一部力作,不仅对于他本人的学术生涯,对于二十世纪——甚至启蒙运动以来的西方学术史来说,都具划时代意义。但正如沃格林所说,施特劳斯的这部著作很难懂(当然也就很难译),表达"隐晦"——的确,我们需要像施特劳斯读色诺芬的《希耶罗》那样来读这部书。《论僭政》从英文译成法文难,科耶夫的评论从法文译成英文难,两者译成中文更难,何况还有那些经常讨论艰深的形而上学问题而语言却极为不规范的私人通信——我们能约请到翻译过大部头政治哲学名著的何地先生执译,实乃一大幸事;为确保质量、尽可能减少失误,找人校读完全必要,却不容易找到。观溟博士从德国弗莱堡大学做博士后研究回国,脚还没落地,就被我拉来做校订——观溟博士十分认真,避免了不少失误,还几乎重译了相当难译的通信部分。谨此对何地教授和观溟博士深表谢意。

刘小枫

2005年9月于中山大学哲学系

序言和致谢

施特劳斯对色诺芬《希耶罗》的注疏性研究——《论僭政》，初版于1948年，1954年出版了法文版，除了施特劳斯的原初研究外，还包括《希耶罗》的法文译本，以及稍经编辑过的科耶夫对施特劳斯研究的重要评论，还有施特劳斯的“重述”——包含对沃格林教授的评论的简要回应及对科耶夫评论的逐点回应。1963年重新出版英文版时，基本上包括了上述法文版的内容。现在，我们有幸推出这一已成经典之作的最新版本，增加了施特劳斯与科耶夫之间现存的全部通信。

利用这次再版机会，我们订正了以前版本的各种错误并修订了译文。我们特别感谢伯纳德特（Seth Benardete）教授对《希耶罗》译文的细致评注。科耶夫“僭政与智慧”一文的早前译本【1963年英译本】需大改，以致实际上等于重译。

我们恢复了施特劳斯的“重述”相当重要的结论性部分——先前的法文版以及随后的美国版略去了这一部分。不幸的是，我们未能找到施特劳斯的英文原稿，只得从发表的法文版翻译过来。

我们的“导言”拟集中讨论现在这个版本提出的问题，尤其施特劳斯与科耶夫的争论。对这一讨论更广阔的背景感兴趣的读者，可在古热维奇的下列文章中找到更详尽的论述：“哲学与政治”（刊于《形而上学评论》，1968【32】：页58－84、281－328），[1] “自然正当与《自然正当与历史》中的基本选择问题”（刊于《自由民主

① 中译见刘小枫编，《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》，贺志刚、程志敏译，北京：华夏，2002。——中译编者按

的危机》一书,K. Deutsch/ W. Soffer 编辑,SUNY 出版社,1987,页 30－47),①以及收在罗兹的《认知与历史:20 世纪法国对黑格尔的盗用》(康乃尔大学出版社，1988）中的“承认问题：科耶夫与历史的终结”(原刊于《历史与理论》，1985〔24]：页293－306)。

我们不想过多介入到读者与文本之间，因此想尽量减少编注，除非特别标出，这些编注都置于尖括号 <　　> 中。

罗兹在为写作《认知与历史》的研究过程中，从科耶夫的文献中发现了施特劳斯的信件。科耶夫致施特劳斯的留存信件，保存在芝加哥大学的施特劳斯档案中。我们感谢科耶夫遗产继承人 Nina Ivanoff 允许我们发表施特劳斯的信件；感谢施特劳斯文献遗产的执行保管人 Joseph Gropsey 教授和芝加哥大学档案馆允许我们发表科耶夫的信件。我们也感谢 Laurence Berns 先生允许我们使用施特劳斯的照片，感谢 Nina Ivanoff 允许我们使用科耶夫的照片。

古热维奇抄录、翻译和注释了施特劳斯与科耶夫的通信，撰写了这一部分的“引言”，本书“导言”由我们合作撰写。

V. G. , M. S. R

1990 年 6 月

---

① 中译见刘小枫编,《施特劳斯与古典政治哲学》,张新樟等译,上海:三联,2002。——中译编者按

芝加哥大学版前言

我们很高兴有这次机会再次向 Jenny Strauss Clay, George Elliot Tucker, Heinrich Meier 在抄录施特劳斯信件的早期所付出的努力表示感谢，对 Herbert A. Arnold, Krishna R. Winston 在评论通信的译文中给予我们的帮助表示感谢（第一次印刷时致谢不幸被漏掉了）。

我们也很高兴能够恢复施特劳斯“重述”一文结尾部分的原样，Laurence Berns 很慷慨地把他保留的英语原件交给我们使用。

我们还改正了一些警醒的读者好意指出的打印错误，增加了一些新的编者注释。

V. G. , M. S. R

英文版编者导言[①]

最近十余年来，围绕着现代性的性质一直有一种活跃的论争。我们是否已从一个现代走向了一个后现代的时代？如果我们做出了这一转变，我们怎么评价导致这一转变的历史？或者情况是这样，这一转变的标志是否恰好是我们无能力做出这一评价？这本新版《论僭政》使我们得以回顾两个较早的有关现代性的命题：施特劳斯和科耶夫的命题。在他们关于僭政的争论文章和通信中，我们清晰地看到了有关哲学目前的可能与责任的基本选择。

他们两人的争论很不寻常，其范围从比较表面的政治差异一直深入到关于第一原则的基本分歧。通常，在分歧如此之深刻和激烈的情况下，几乎很少能有严肃认真的讨论，而在他们的争论中，双方理解问题的愿望要比坚持他们的立场的愿望更强。这也是他们为什么那样彻底地阐述他们命题的原因。他们很清楚地知道，在大多数情况下，把各种哲学或政治命题只化约为两个是不明智的，但是，这样做的确有助于把问题尖锐和明晰化。

把这些相关的文本辑到一起的好处是明显的。这样做主要的缺陷也许并不会马上显示出来：由于成为一个更大整体的一部分，要按它自己的主张来看施特劳斯原本的《论僭政》变得更加困难。但这一努力还是值得的。《论僭政》是对色诺芬所著的、在叙拉古的僭主希耶罗和一个智慧的诗人西蒙尼德之间的一个短篇

① 这篇导言主要是对1990年新的英文版中所增加的“施特劳斯和科耶夫的通信”的主要内容和意义的阐述，页码系原书页码，年月日是指该封信写作的时间。——译注

对话的仔细解读，这对话涉及到僭主的负担和如何减轻这些负担。施特劳斯是一个模范的读者，他带着尊敬和开放的心态阅读。因为，他阅读是为了学习，他的阅读又具批判眼光。再没有什么比这更不像是他的风格的了——利用文本作为展示自己智巧的材料。《论僭政》是他出版的分析一个单篇古典文本的第一本完整著作，也是他精细阅读的一个最好展示。看来，这也很适合于一篇对话，他合理地认定仔细的作者会选择对话形式来提出他们的思想，一篇对话和一篇论著之间的差异因而也是哲学人口的差异。他相应地也就密切注意对话的背景、人物和行为，就像他注意谈话一样。《论僭政》展示了一个人对一篇对话的理解如何能够被这种对其戏剧特征的注意所丰富。施特劳斯的阅读方式直接与黑格尔的观点对立，后者认为，对话的戏剧特征不过是一种装饰。两种哲学进路的差别，生动地表现在科耶夫对柏拉图的黑格尔式阅读与施特劳斯对同样对话的阅读方式的对立上。在讨论这些差异时，施特劳斯简明地叙述了他的解释原则，并继续简要、但饶有趣味地对一些对话给出了他从未书面发表过的评论。这些关于柏拉图的信始于科耶夫 1957 年 4 月 11 日的信，结束于施特劳斯 1957 年 9 月 11 日的信，它们可以结合施特劳斯对《希耶罗》的解说来有效地阅读。这些书信最富有意义的地方正在于此。

施特劳斯在《论僭政》一开始就挑战性地认为：现代政治科学对大量的政治现象如此缺乏理解，以致它甚至不知道一种最坏的僭政（暴政）是为了什么：

> ……当我们被带到与僭政——一种超越了过去最有力的思想家的最大胆想象的僭政——面对面时，我们的政治科学竟然不认识它。（页 23、177）

鉴于“我们的政治科学”的失败，他邀请我们重新考虑古典政治哲学或科学是如何理解僭政的。这一邀请提出了古典思想如

何能恰当处理那迥异于那些它拥有直接经验的政治现象的问题。这个问题以黑格尔这一命题的真理性为前提："哲学也就是在思想中把握的它自己的时代。"《论僭政》的一个目的就是向这一命题提出挑战。施特劳斯促请我们重新考虑的古典政治哲学的基本前提是：基本的问题——尤其政治生活中的基本问题——至少原则上在任何地方和任何时候都可接触到。那么，"僭政也就是一种与政治生活同步的危险"（页22）。对政治生活的反省暗示着"社会将总是试图对思想实行僭政"（页27）。这样，反省僭政就导向反省思想或哲学与社会的关系。因此，施特劳斯就渐渐把焦点从探讨僭政转移到探讨哲学与社会的关系。在他看来，《希耶罗》体现了对这种关系的古典的苏格拉底式理解：西蒙尼德代表哲学生活，希耶罗代表政治生活。这样，就像理解古代僭政一样，理解现代僭政也应把哲学与政治的关系视作中心的问题。因而，当现代僭政把自己的明确特征归之于意识形态和技术时，意识形态和技术其实是现代对哲学和政治的关系的一种特殊理解的产物或副产品（页23）。施特劳斯使自己成为这种关系的古典理解的发言人，科耶夫则使自己成为这种关系的现代理解的发言人。

两人都同意，哲学与社会之间有一种紧张，并的确是一种冲突（页195、205、第27章）；他们都同意，哲学或智慧在目的的序列中地位最高，它是建构的目的或原则（《黑格尔讲演录导论》，巴黎，伽利玛出版社，1947年版，页303：4、95、273－275、397f、1950年9月15日）。他们的分歧在于：哲学与社会的这种冲突是否能够解决、是否应当解决？换言之，在一个充分理性的社会是否可能的问题上，他们意见不一。抉择是明显的——或者通过尽量在两者之间拉开距离来尽可能地逃避这种哲学和社会之间的冲突；或者通过致力于它们之间的和解来尽可能地解决这一冲突。施特劳斯赞成第一种选择，科耶夫赞成第二种选择。

在施特劳斯看来，这种哲学与社会之间的冲突不可避免，因为社会要立足于一种共享的信任和信仰，哲学却质疑每一种信任

和权威。他站在柏拉图一边，反对科耶夫的黑格尔，坚持哲学不可能不总是一种探询，不可能成为一种固定的智慧形态：

> 这样哲学就不是别的，而是对问题的一种真实的领悟，即领悟那些基本和广泛的问题。思考这些问题而不同时也倾向于一种解决它们的办法——在很少的几种解决方案中选择其一——那是不可能的。但正像只有对智慧的探求而无对智慧的占有，所有解决方案的自明性也必然小于问题本身的自明性。

哲学也就内在地是怀疑或“探询的”（页196），因此就有颠覆社会的自我确信和削弱其意志的危险。它因此必须考虑社会的要求。但当它服从于这些要求的时候，它也就不是哲学了，而是变成了教义。它因此必须走自己的路。人类的难题并不接受一个政治的解决方案。

科耶夫拒绝这一结论。在他看来，在实践和他所处的社会或时代的信仰中发现自己面临分歧或“对立”的哲人，不能停留于“仅仅”在思想中解决它们的方案。他必须也在行动中解决它们。解决“对立”的惟一有效方式——也是解决人们之间与人和自然之间分歧的惟一有效方式——就是努力斗争，通过启蒙或意识形态改变最初向他们展现的现实，改变人们的态度、信仰和生活方式；以及通过对自然的支配和控制，改变他们的物质生活条件（页178）。所有有意义的理论分歧同时也是实践的分歧。因此，它们就不能仅仅通过自身来解决，而只能通过结合每一个和所有人的努力一起来解决。哲学必然是政治的。政治也必然是哲学的。或者，用科耶夫的话来说，任何真正要求知的人，在“知”这个词的强的意义上，都必然要去“证实”他纯然“主观的确实性”（页152、163f.、166）：

> 那么，只要一个人仅仅知道什么事情，他绝不能确信他真正知道它。如果作为一个一贯的无神论者，一个人用社会（或国家）和历史来取代上帝（作为将超越人类意识和意志的意识），他必须说，无论一种东西是什么，它只要处在社会和历史的证实之外，事实上就永远要被归到意见（doxa）的领域里去。（页161）

而“证实”我们意见的惟一方式就是使它们“被承认”。“被承认”“证实”了我们的“适用于我们的”“主观确实性”也“适用于他们”。这样它就建立了一种“交互主体的一致”，“承认”必然是相互的，因此就必然有一种对“承认”的道德之维。至少，“承认”也始终是对自由和平等的他人的“承认”。因此，哲学的进展只有与道德和政治携手并进才有可能（页174f）。这样，“历史”——科耶夫赋予这个词以很强的意义——就是不断被“证实”和“承认”的历史。“承认”带来“满意”。科耶夫比较喜欢用“满意”而不是“幸福”一词。因为，“满意”是较公共、因而是比“幸福”更客观的标准；而“幸福”则是较私人或“主观的”。承认带来满意，而是否它带来幸福则是另一个完全不同的问题（1946年6月22日，1956年6月8日；黑格尔，如Lasson编，《历史理性》，Meiner，1930，页70）。在这种强意义上的历史，人们的千禧年的劳作和通过“承认”达到满足的斗争，就是在人们之间、以及在他们和世界之间的和谐的不断实现和被“证实”的历史。简言之，历史是对“所有人都是自由和平等的”的命题的不断进展着的“承认”。

科耶夫争辩说，归根结底，对于相互承认的追求只能在他称之为“普遍和等质的国家”中才能满足。任何缺少“等质性”的事物，也就是缺少平等的事物，都将使阶级、地位、性别的任意区分成为可能。任何缺少“普遍性”的东西，也将使宗派、宗教和民族的对立，使不断的内战和外战成为可能；在普遍和等质的

国家里，每个人都“知道”，都生活在这种知识里：所有人都享有平等的尊严，这种知识也体现在国家的制度和实践里（例如《导论》，184f）。一旦所有人都认识到所有人都是自由的，就不会再有集体的不满，因而也就不会再有进一步的集体的寻求和努力，尤其是不会再有集体对新的模式和秩序、或对新的理解的努力和斗争了。一旦人们是自由的，也普遍承认他们是自由的，在一种强意义上的历史也就走到了终结。就哲学和政治携手并进而言，它们也到达了终点。历史的终结也就标志着哲学的终结，对智慧的探求的终结，标志着只是智慧的统治的开始（例如《导论》，页435注）。

对于科耶夫的黑格尔来说，历史就是真理的揭示，这种真理主要是通过一种主人－奴隶的辩证法所带来的各种转折来揭示的。这种主人－奴隶的辩证法是历史的发动机，而对承认的欲望则是燃料。科耶夫指派这种主人－奴隶的辩证法所担当的中心角色为什么被证明是如此强有力呢？科耶夫的黑格尔显然是一个激进的实用主义者。真理和成功的行动被绑到一起，进步是通过劳作和对“承认”的血淋淋的斗争来实现的。科耶夫认为他能够通过在马克思和海德格尔那里得到砥砺的镜片，说明历史总体的意义和人类欲望的结构。当其目标变得清楚了，历史和欲望也变得可以理解了。科耶夫声称要提供这种清晰性，他用一种政治宣传的形式表达他的解释，这种解释要推进革命，反过来又加强着解释本身。在20世纪30年代，科耶夫认为黑格尔的哲学正推进着自我意识接近历史的最后阶段，在这个阶段，人类对于相互平等的承认的基本欲望将得到满足。科耶夫以及其他所有人都能看到平等的敌人是谁，这样对于承认的最后斗争的战线就是清楚的。哲学与政治在世界历史的高峰处是连在一起的。

在战后，也许是回应施特劳斯对他的观点的尖锐批评——特别是在1948年8月22日的信中，同时也许还是对一种他感觉到的日益板结的政治环境的反应，科耶夫放弃了他的“英雄式的黑

格尔主义”，放弃了他对历史意义和方向的信心。他后来的著作不再采取一种旨在刺激革命的自我意识的宣传形式，而是取一种对已经按自己的道路运行的历史进行评论的形式。革命地位的变化也带来一种哲学形式的变化，他从一个激进的现实主义者变成一个讥讽的文化批评者。他仍然相信世界历史的高峰将确定所有以前事件的真理，并继续书写黑格尔式的哲学以提供这种真理。然而，他在后期的著作中不再把哲学放在这一高峰时刻的开始，而是声言历史的终结已然开始。一旦革命并不一定马上要发生这一点变得明显，科耶夫的黑格尔主义惟一可能的政治修辞就只能是一种讥讽的形式。他后期著作的讥讽笔锋产生于自我意识的勇敢，即便其进步不再可能。

“历史的终结”和“哲学的终结”的表述现在变得时髦了，因而实际上是空洞的口号。在我们的时代，科耶夫是第一个思考这些表述可能意味着什么这一问题的人。

科耶夫以一种华丽的修辞笔调，坚持说历史“终结于”1806年拿破仑在耶拿战役战胜普鲁士的时候，认为这一战役使欧洲的其他部分——从长远来说，也使世界的其他部分——向法国大革命的原则开放。

> 从那以后，所发生的事情就只是由罗伯斯庇尔－拿破仑实现的普遍革命力量在空间上的扩展，从真正历史的观点来看，两次世界大战连同大大小小的革命就只有这样的效果：使外省的文明与（事实或实质上）最先进的欧洲历史阶段合拍。如果说俄罗斯的苏维埃化和中国的共产主义化、德国（通过希特勒主义）的民主化、多哥的走向独立，甚至巴布亚人的自决实际上并无二致，那么，它们之所以如此，就只是因为罗伯斯庇尔的波拿巴主义在中俄的实现，迫使后拿破仑的欧洲加速排除大量多少还是属于前革命时代的不合时宜的残余物。这一排除过程在欧洲的北美扩张部分已经走得比

在欧洲本土更远。甚至可以说，从某种观点来看，美国已经达到了马克思的“共产主义”的最后阶段——既然一个“无阶级社会”的所有成员都可以追求所有的实际目标，在他们高兴的时刻获得他们想要的一切，而不必比他们乐意的多费心力。(《导论》，第二版，页436注，J.H. 尼古拉译，160f，译文稍有变动)

显然，如果俄国革命、中国革命、两次世界大战、斯大林主义、希特勒主义都只是确认——“证实”——了“历史的终结”，那么，历史除了所发生的就不可能有别的意味了。它只意味着没有什么彻底新的东西能被达到。在生活的所有层面和整个地球上，没有什么东西能在宏大性上与“承认”相比，这一“承认”，用黑格尔的术语表达亦即：所有人都是自由的；或如科耶夫的术语“普遍和等质的国家”所意味的：所有人都是自由和平等的。但这并不是政治的终结。正像施特劳斯所评论的，科耶夫并不坚持国家持续消亡的前景。

科耶夫论证说，如果历史是为达到自由平等的千禧年式的斗争，那么，历史的终结也标志着“历史的人”的终结、努力和斗争的人的终结，亦即目前我们所知道的这样的人的终结（1950年9月19日；《导论》，页387注1、页463、页64)。他并不分享马克思的历史终结观——那是对“真正自由的王国”开放的：人们在其中可能早晨打猎，中午钓鱼，下午耕作，晚饭后则从事批评，而并不需要仅仅成为猎人、渔夫、农民或批评家(《资本论》，卷三，48，3节；《德意志意识形态》，卷一、A)。他并不预期人们在达到自由平等之后，将会继续追求高尚或善。他倒更倾向于认为大多数人在满足于相互承认之后，将做他们所乐意的事情，而没有什么目的或限制，自由地获得和消费他们的心灵的内容，做正确的事情，避免做错误的事情，因为没有什么东西限制他们一定要照别的方式行事。他们不会是英雄，但看来他认为，他们也不会是恶人。他

们将是单纯的“自动机”，可能只是通过像茶艺、插花、赛马游戏一样完全形式和纯粹是讲派头的仪式而保留一种人性的残余。至于那极少数仍然不满足于他们在一个普遍和等质的国家里的无目的存在的人，他们将寻求智慧。由于他们生活在一种本质上是理性的秩序里，他们不再需要改变它以求理解。他们现在能够“单纯地”沉思（1950年9月19日，《导论》，页440注；第二版，页436注）。“密涅瓦的猫头鹰黄昏才起飞。”

科耶夫一贯认为这样理解的这一终点是好的、可欲的。科耶夫的哲人因此将尽其所能地使自由和平等在实践和制度中体现，或“至少接受和证明这种行动——如果正好介入其中的话”（《导论》页291，1953年10月29日）。一个人会忍不住想知道科耶夫如何调和对普遍承认的论证与“接受”、“证明”这个时代最坏的僭主们。的确，在“僭政和智慧”中，他对僭主的劝告是致力于在普遍等质的国家里的相互承认。换言之，也就是致力于“自由化”，至少从长远来说，致力于某种形式的民主。当然，他知道，如果他的劝告达到了僭主那里，僭主在最好的情况下也是假装没听见。但是，科耶夫也知道，行为比言语有更重的分量，不管他可能说什么，他的行动还是尽可能地给僭主以压力。他相当正确地认为，他帮助建立的欧洲经济共同体能够变成与苏联匹敌的经济势力，从而迫使苏联自由化（1950年9月19日）。他显然也倾向于认为，欧洲经济共同体和苏联是“普遍和等质的国家”，最能够接受的替代模式。他把他生命的最后二十五年花在努力维持有利于欧洲模式的平衡上，他没有无视这时代的恐惧，没有“像风暴中的人一样，在一堵墙后面寻找一个避难所”。

科耶夫所理解的历史的终结也标志着“哲学的终结”。的确，他之所以把普遍等质的国家看作是历史的目的和实现，只是因为他把它看作是全面的、一贯的、因而也是确定和真实的考虑的必要条件，简言之，也就是智慧的必要条件（1950年9月19日；《导论》页288f、291）。智慧是建构的原则。全面和内在连贯的思考是

“循环往复的”，它解释和解决在“所有”可供选择的、临时的（先前的）考虑之间的冲突，同时，它也解释它自身。临时的考虑，也就是说在这一个词的严格意义上的哲学，不可避免地要被怀疑论遮掩。而全面和连贯的考虑将克服这种怀疑论。

怀疑论是一回事，相对主义则完全是另一回事。怀疑论使一种确定的思考成为可能，而相对主义则绝对否定这样一种可能性。最典型和最有影响的相对主义接受黑格尔的论证：即认为迄“今”为止，存在、生活、思想都是通过历史来进行的，但拒绝黑格尔的这一结论：历史“现在”终结了。他们坚持认为：历史不可能“终结”，因此也不可能是一种确定的解释。科耶夫与施特劳斯一致拒绝这种斩首式的黑格尔主义（例如1950年9月19日，1957年8月1日），科耶夫拒绝它是以全面和连贯的考虑的名义，施特劳斯则是以怀疑论的名义，或者用他比较喜欢的话来说，是以“探询”的名义拒绝。

科耶夫并不认为“哲学的终结”就是不留下什么东西可供思考，或者人们将停止思考，而宁可说——正像我们所能看到的，或者像他所说的，就他所能看到的——今后将不会有通过思想来造成“真正具有历史意义的景观”（用上面所引用的一段长注的话来说）变化的机会。今后人们的思考“仅仅”是为了理解，今后人们的思考只是反思或回顾或重构历史，尤其是哲学史，重新确认历史的目的。科耶夫在他后来对古代哲学的研究中正是抱着这样一种精神，他曾在与施特劳斯的通信中详尽地讨论过这一点。

施特劳斯从头到尾拒绝科耶夫对哲学与社会的调和。他认为，这种调和不必要、不可欲，甚至也是不可能的。他对《希耶罗》进行研究的一个目标，也许是主要的目标，就是对这种支持调和的论证提出另外的选择，他在对科耶夫评论的回应中抓住机会又重述了这一选择。在他看来，这一评论只是肯定了调和哲学与社会的努力必定对两者都是毁灭性的。从而这也就再一次肯定了解脱或解构它

们的纠缠、回到它们的古典的分离的必要性。

施特劳斯承认,他的确也强调:他所理解的哲学生活,本质上是一种分离的生活。它在人所能及的范围内是自足的。哲人的"自我欣赏或自我满意不必得到其他人的肯定才是合理的"(页204)。他没有抗议科耶夫把这种哲学生活的解释称作"伊壁鸠鲁的"生活,他也没有被科耶夫的"证实主义"论据所阻止。主观的确实性虽然有些遗憾,但却不可避免。哲人们总是倾向于生活在敌对的派别中,但是,他在提及他和科耶夫长期友好的分歧时补充说:在哲人中间的"承认"也能超越某些对于派别的忠诚。"吾爱柏拉图"(Amicus Plato)。然而,一方面"承认"不必限定于同一派别的成员,另一方面"承认"也不可能是普遍的。"普遍的承认"要轻视甚或完全忽略有能力的与无能力的之间的差别,忽略知识和意见之间的差别。事实上,对于承认的欲望完全不同于对于知识的欲望。对于承认的欲望实际上不是别的,而只是用另一个名称称谓的虚荣(页209)。科耶夫试图通过用"赢得的承认"的说法来避免这一批评(页156),但是,"赢得的承认",亦即那种我们从赢得我们承认的人那里赢得的承认,不可能与科耶夫呼吁的普遍和平等的承认相调和。这样,"承认"就不能解决哲学的分离问题。科耶夫通过承认来证实的论证——即哲人必须像改变自己一样改变世界,以便使世界和他们的确然性达到和谐(否则这种确然性就只是主观的)——因而就是无力的了。因此,哲学必然是政治的结论也是如此(页207、195、202f)。

更准确地说,施特劳斯完全承认——他的确也强调——哲学不可避免是政治的,哪怕仅仅因为哲人是生活在政治共同体内。但是,他否认哲学需要对改善任何既定的政治秩序做出贡献。就哲学本身的目的来说,它不必这样做,它并不负有为了公共善而这样做的义务。因为人们在信仰和实践中的对立和矛盾不可能在行动中解决。而且,哲学不要求一种公正的、甚至是连贯一致的政治秩序。哲学和哲学教育在很多种不同的政制中都可以繁荣,

而它们又必然和所有政制发生冲突。哲学因而就在所有地方和所有时候都必须保护自己，以免自己受诸如“腐蚀青年、宣传怀疑论和无神论”的猜疑甚或愤怒指控。为了这目的，哲学从事施特劳斯称所说的“哲学的政治”，哲人始终、在每处都在努力，想要通过说服人们相信哲人所珍视与憎恶的都和他们一样，从而赢得社会的宽容甚至赞赏（页205f）。科耶夫把中介哲学和政治共同体的重任交给知识分子，希望他们努力把哲学带进共同体，对之进行启蒙；与此相反，施特劳斯则把这一中介的重任交给修辞家，他们就像普罗斯帕罗的艺术，[①] 力图保护哲学免受共同体之害，也保护共同体免受哲学之害（页205f）：

> 我不相信苏格拉底和人民对话的可能性（我不清楚你对此的看法），哲人和人民的调和是通过一种引起对死后的恐惧的修辞家来进行的，哲人可以指导这些修辞家，却不能做他们的工作（这就是《高尔吉亚》的意义，1957年4月22日）。

在施特劳斯看来，说哲学是政治的，主要是就它的方式而言，在科耶夫看来，则同样是就其实质而言。

科耶夫的论证可靠与否，与他的这一主张联系在一起：哲学与社会的调和将结束哲学作为一种探询的使命，同时将提供条件使智慧被理解为确定的、全面的和连贯的解释。用科耶夫简明的公式来说，这种解释将演绎出我们对我们谈到的仅仅事实所能说的一切（1953年10月29日）。他显然并不认为必然或者可能演绎出“我们所谈论的事实”，但正如他所理解的，智慧作为一种全面、连贯的，亦即“自我圆满的”解释，将要求他得出这样的推论，即人不仅是自因的造物。这种全面和连贯的解释因此将要求对人、

---

① 莎士比亚《暴风雨》中的主人公，他以魔咒重获他失去的财富。——译注

对生命和自然提供一种演绎的解释。黑格尔尝试过这样一种演绎，科耶夫一直拒绝这样一种演绎，他的确否认这样一种对自然的连贯解释是可能的(《导论》页166－168、378)。这就产生了这样的问题：他的解释是否能够——甚至仅仅从原则上——是全面和连贯一致的？而一旦有人停下来反省科耶夫的这一命题：在哲学与社会之间的调和也要求他的全面和连贯的解释以对自然的控制和支配为前提，因而也预定了自然必须服从人的意志和理性，同样的问题也就以稍稍不同的方式出现了(《导论》页301)。换言之，正如施特劳斯所指出的，它预定了一种人类中心主义的目的论或天命论。如果一个人像科耶夫那样明确地、或像施特劳斯那样隐晦地拒绝这一前提，那哲学就不可能战胜怀疑论。“自然”限制了我们给出一种全面、总体的解释的能力。施特劳斯因此质疑哲学与社会能够充分和解的命题。自然的问题不能再被搁置到一边——像它在讨论“承认”时那样被对待（1957年5月28日，页279；并参1948年8月22日，页237；亦参《自然正当与历史》，页173注9）。

至于“承认”的道德之维，施特劳斯立即拒绝了这一命题：人们能够或应当由所有人对所有人的平等自由机会和尊严的承认而满足（页207f，209)。他常常给读者留下这样鲜明的印象：自由和平等与其说是目标，不如更多地说是对于人类弱点和激情的让步。他挑战科耶夫说，可以比较一下他的普遍、等质的目的王国里的公民与尼采所说的“最后的人（末人)”有何不同（页208、1948年8月22日，又1957年9月11日;《查拉图斯特拉如是说》，卷一，3－5)。“最后的人”是自满自足的，他们没有好奇，也不知敬畏，没有恐惧，也不知羞愧。他们的灵魂是衰退的，他们是完全矛盾的。我们不禁要反感“末人”的这一事实说明：我们所渴望的比仅仅作为自由和平等的人被承认所带来的满足要多。特别是，一个没有为灵魂对伟大的渴望留有适当空间的政治社会，在短时间内可能成功地摧毁或抑制人的天性，但是从长远来看则最可能导致它自身的毁灭。当被伟大抱负推动的灵魂没有空间来追求高贵

和美丽的时候，他们就将变得倾向毁灭。如果他们不能成为英雄，他们就将成为恶棍。通过一种简明扼要的对于这种灵魂的参照，施特劳斯回到了自然（本性）的问题，特别是人的自然本性的问题：任何恰当的伦理学和政治学都必须考虑到这种灵魂。科耶夫承认，如果有人的本性的话，那么施特劳斯是对的。但他拒绝把人性作为一个标准，尤其是拒绝把人性作为道德或政治的标准：

> 问题在于：是否在所谈的"伦理"和"应当"与服从一个"既定"或"内在"的本性之间并不存在矛盾对立。对于无疑有这样一种本性的动物来说，他们在道德上不是"善的"或"恶的"，而只有健康的或有病的、野性的或驯化的之间的区分。因而一个人也可以推断说，促成群众训练和优生的只是古代的人类学。(1953年10月29日)

科耶夫采取了一种很尖锐的表达方式："群众训练"、"优生"，这无疑使我们想起纳粹的语言和实践。然而，不管人想到什么样对这类"生物学主义"的指责，问题并没有通过忽视自然（本性）或乞灵于 Geist 或 esprit [精神] 而得到解决。对于科耶夫来说，精神用来征服自然本性的斗争和流血冲突不是讨论的恰当对象。在同一封信的前面，他捍卫斯大林和毛泽东的集体化。他选择了这一术语：Kollektiveierungsaktion，表明他接受这些集体化的无情的野蛮性。他看来同意黑格尔的令人不寒而栗的判断："精神的创口会无疤自愈。"

《论僭政》致力于重新诉诸古典的政治哲学。因而，读者在读到施特劳斯的如下论断时可能会多少感到有点吃惊：

> 说明这一点将是不困难的：比起我们时代任何其他可行

的政制来，自由或宪政民主更接近于古典时代所要求的政制。（页194）

他并没有说到在我们的时代他考虑可以替代自由或宪政民主制度的其他可行制度是什么，他也没有展示古典时代所赞成——或仅仅是古典时代可接受——的政治秩序和现代自由民主制度有何亲族的关联。亚里士多德的混合政制有时被认为是接近我们的自由民主制度，但是无人从亚里士多德的原则（可参见《政治学》卷三，第9章，页8）推论出自由民主。当然，看来通过解释施特劳斯有关自然正当和神圣启示关系的评论，可以说一旦自由民主的观念出现并成为一个过程，它可以很容易地与古典政治哲学相容。但从试图调和古典政治哲学和现代自由民主的、有头脑和爱国心的学者们的努力看来，所有这样的尝试或者是自认失败，或者是对现代让步——例如接受自然权利、商业共和或技术的观念——而这正是施特劳斯所一直拒绝做的（页205、223、190、22、207）。这样，他提出的通过古典来证明自由民主的建议，也许最好被理解为对于我们的自由民主观念的彻底修正。

这些通信证实了细心的读者早就注意到了的：虽然海德格尔并没有在公开的争论中被提及，但他还是出现在这一争论的始终。这并不奇怪，施特劳斯和科耶夫在他们思想形成期间都对他印象深刻。此外，不仅他们，任何在纳粹统治的最恐怖时期反省僭主（暴君）和哲学关系的人，怎么会不反复考虑这样惟一一个加入了纳粹的有重要意义的思想家呢？尤其是他这样做还是以他思想的名义。也许在哲学史上还没有任何一个主要的思想家如此危及哲学的声誉，或如此在行为上彻底地挑战苏格拉底“知识就是德性”的格言及其相关论点：灵魂渐渐地符合它倾向的对象。他看来正如施特劳斯“重述”的最初文本结尾一行所述：“或者像奴隶一样卑微；或者像统治者一样傲慢。”这是对李维（Livy）的话稍做改动的重述；在看到乌合之众在另一个僭主（暴君）——后来

叙拉古的希耶罗二世统治时及稍后的行为之后，李维就他们的本性说了这样的话（卷34，第25章，8）。我们只能猜测施特劳斯在后来出版的英文本中删去这一短语的理由，这也许是那时他曾决定要明确和详尽地讨论海德格尔，他希望自己的公开评论得到恰当的调整。但有一点是毫无疑问的，对海德格尔政治生涯的反思只是更加强了他——在科耶夫那里也是一样——的这一信念：对自在的首要之物或存在的思考，必须持续地盘桓于那对我们来说的首要之物，即政治的生活。

施特劳斯与科耶夫之间的对话并没有以调和告终。两个人都愿意接受他们各自立场的充分后果。同时，正因为不是在调和中结束，他们的对话才更有助于我们清楚看到我们所面临的各种最基本选择的诱惑和危险。



目　录

希耶罗或僭政①

色诺芬

1

【1】诗人西蒙尼德②曾经有一次到僭主希耶罗③那里去，在他 3

① 此文根据《论僭政》所收 Marvin Kendrick 译、著名古典学者 Seth Benardete［校按：英文本第 3 页脚注中把 Benardete 误作 Bernardete，据第 vii 页改正］校订的英文本翻译。华夏出版社出版的科耶夫等著《驯服欲望》（刘小枫编，贺志刚、程志敏等译）中有沈默根据古希腊语原文翻译的译本，读者可以比较参照。本译本与沈默译本在内容和措辞方面多有不同，本文仅对英文本负责。——译注

② Simonides of Ceos，中文版《不列颠百科全书》译为“西摩尼得斯”，约公元前 556 年生于开俄斯，约公元前 468 年卒于叙拉古，以一位抒情诗人和警句作家闻名。他年轻时便离家，大部分时间住在雅典，并游历各城邦，接受过一些僭主的款待，据说他也是为取得报酬而写诗的第一位希腊诗人。他十分善于表达在希腊人战胜波斯之后出现的新时代的泛希腊理想，有一名篇“温泉关怀古”，是纪念斯巴达人在温泉关奋勇抗击波斯入侵者而牺牲的事迹，极短却极其有力地表达了一种义务的精神：“旅客，请你带话去告诉斯巴达人，我们在此长眠，遵从了他们的命令”。其形式的极其简练则使我们想起中国的一首古诗《箜篌引》：“公无渡河，公竟渡河！渡河而死，其奈公何！”他的诗还谈到“人力微小”、“人要真正完美很难”；谈到走好运使人成为好人，所以，凡非故意做可耻的事的人，他都喜爱等等。其诗作表现出一种较现实甚或悲观的哲学气质。——译注

③ 希耶罗（Hiero，又译为“希罗”，在《不列颠百科全书》中名为 Hiern I，

们都空闲的时候，西蒙尼德说："希耶罗，你愿意解释也许你比我知道得更好的事情吗?"

希耶罗说："有什么事情我能比像你这样的智慧者知道得更好呢?"

【2】西蒙尼德说："据我所知，你过去一直是平民[④]，现在却成了一个僭主，既然你经历了两种生活，你就能对这个问题比我知道得更清楚：僭主生活和平民生活在人的苦乐方面有何不同?"

【3】希耶罗说："那么你为什么不先提示我平民生活方面的事情呢？既然你至少现在还是个平民。这样，我想我就能向你展示两种生活的差别。"

【4】于是西蒙尼德这样说，"那好，希耶罗，我看我们观察到，平民通过眼睛感觉在视觉方面的苦乐；通过耳朵感觉在听觉方面的苦乐；通过嘴感觉在食物和饮料方面的苦乐；当然，在性方面的苦乐，呃，则是通过我们大家都知道的东西。【5】至于冷热、软硬、轻重，当我们区别它们时，在我看来，我们是用整个身体得知它们引起的快乐。善恶事物引起的快乐，我看有时是仅仅通过灵魂，有时是通过灵魂和肉体两者。【6】至于睡眠带给我们的快乐，我想我是领悟到了的，但是，却不怎么知道是由什么东西、在什么时候以及如何带给我们的"。他说："也许这是不用

4

中文版译为"希伦一世"），生年不详，约公元前467或466年卒。他在公元前478年成为西西里叙拉古的僭主，是接替其兄革隆。当政时他利用迦太基在西西里失败的机会，大大加强了叙拉古的国力，他最重要的成就是公元前474年在库迈打败埃特鲁斯坎人。他是个慷慨大度的文学保护人，诗人埃斯库罗斯、品达罗斯和巴克基利得斯都因受过他的款待而写出优美的作品颂扬他。——译注

④ 在此是指能被爱者回应的爱。希耶罗从（29）到结尾一直坚持这样一种区分：一种爱是强烈的情爱、性爱，那无法由他这方面产生；另一种爱是较一般的友爱、喜欢、友谊，这能在他那里产生，但又得不到被爱者的回应。——英译注

怀疑的，我们醒着的时候的事物，比我们睡着的时候的事物，能给我们更清楚的知觉。”

【7】希耶罗对此回答道：“西蒙尼德，那我要说，僭主在你刚才说到的这些事情上的感觉并没有什么不同，至少，在此我不知道僭主生活和平民生活在哪些方面有差别。”

【8】西蒙尼德说：“但在这方面还是有不同：僭主在每种手段上带来的快乐要比常人大好多倍，而在带来的痛苦上却要小得多。”

“不是这样的，”希耶罗说，“要知道僭主比过适度生活的平民的快乐要小得多，而痛苦却要大得多。”

【9】西蒙尼德说：“你说的不可信，因为如果情况是这样的话，那为什么很多人想做僭主呢，尤其是很多被相信是最能干的人？为什么所有人都嫉妒僭主呢？”

【10】“以宙斯之名，”希耶罗说，“那是因为他们对这两种生活虽然毫无经验，却揣想僭主的生活。我要试着告诉你真相是怎样。让我们就从视觉开始，我记得你也是从它说起的。”

【11】“首先，当我理性地思考它时，我发现僭主在通过视力所看到的使我们印象深刻的东西方面是不利的。在不同的国家里有不同的值得看的东西。平民可以去他们想去的任何地方，去任何城市，只是为了去观赏。他们去一般的节庆赛会，那儿有许多人们认为最值得看的东西聚集在那里。【12】但僭主却几乎不能享受这些东西，因为去那些他们不是最强的地方对他们是不安全的。他们也不能确保他们在家里拥有的东西的安全，因为他们不能放心地把它们托付给别人而自己去国外。他们总有这样一种恐惧，害怕这样的时候别人会篡权，而他们又无力报复犯下这事的人。”

5

【13】“那么，也许你可以说，‘但毕竟，即使他们就呆在家里，这些东西也可以带到他们面前让他们观赏啊’。是的，但西蒙尼德，以宙斯之名，这类景观中只有很少的一些可以带到僭主面前，而且是以这样一种高昂的价格：那些表演者从僭主那里收到

比他们一生中从任何人那里收到的都多许多倍的钱，随后马上就一走了之。”

【14】西蒙尼德说：“但即便在看的方面情况不好，你至少能得到听的好处啊。因为，你的耳朵里绝不会缺少赞美，这最甜美的声音，所有出现在你面前的人都称赞你的所有言行，你不会被辱骂，听不到生硬的话，因为没有一个人会当面谴责僭主。”

【15】希耶罗说：“你想，一个僭主从那些什么坏话也不说、但他却清楚地知道这些沉默的人心里对他抱有恶意的人那里，得到的是什么样的快乐啊！而他从那些赞美他、他却怀疑只是为了奉承的目的而赞美的人那里，他又能得到什么样的快乐呢？”

【16】西蒙尼德说：“以宙斯之名，这点我肯定同意你，希耶罗，最甜美的赞美是来自那些最自由的人们。但是，你还是不能说服任何人，说你从滋养我们人的东西上并不得到多得多的快乐。”

【17】“我知道，西蒙尼德，”希耶罗说，“至少，大多数人都判断我们比平民从吃喝中得到更多的快乐，相信假如把用于我们的餐饮用于他们，他们会［比用自己的餐饮］得到更大的快乐。因为那超出平常的东西总是引起快乐。【18】因此，所有人都带着快乐的期待参加宴会，而僭主们除外，因为［僭主们的］饭桌上总是为他们摆满了如此丰盛的东西，以致在宴席上也不可能再增加什么了。所以，这是第一点，即在预期带来的快乐方面僭主生活比平民差。”【19】“其次，”希耶罗说，“我知道你也有这种经验，那就是一个人越是给他超过足够的款待，他越快地感到腻味。所以，在持续的快乐方面也是如此，一个在饮食上被服务得太多的人不如以一种节制的方式生活的人过得好。”

【20】西蒙尼德说：“但是，以宙斯之名，至少在灵魂被［饭食］吸引的那段时间里，享受丰富的饮食比劣质饮食有更大得多的快乐。”

6　【21】“那么，你想，西蒙尼德，”希耶罗说，“那从每个行为

得到最多的快乐的人也对它有最大的爱对不对?"

"对。"他说。

"那么好，你看僭主去吃饭时比平民更快乐吗?"

"僭主们并不更快乐，以宙斯之名，"他说，"我看肯定是这样，而且，正像很多人看到的，甚至更不快。"

【22】希耶罗说:"而且你看，不知为什么还有那么多人为发明的给僭主的菜肴：味烈的、苦涩的、酸辣的等等。"

"是的，"西蒙尼德说，"它们在我看来对人是很不自然的。"

【23】"你认为这些食物不是一个柔软的、生病的灵魂的欲望对象吗?"希耶罗说，"既然我自己知道得最清楚，我猜想你也知道：那些快乐地饮食的人是不需要这类机巧的食物的。"

【24】"好，而且，"西蒙尼德说，"至于那些你涂在自己身上的昂贵的香水，我想也是那些靠近你的人比你自己更享受它，正像一个吃［有臭味］食物的人自己并不像其周围的人那样能感到其臭味。"

【25】希耶罗说："再说，谈到食物，总是有各种食物的人不会有强烈的食欲，而缺少食物的人却是一看到食物就满心欢喜。"

【26】西蒙尼德说："但也许性方面的快乐很容易使僭主产生欲望，因为你大概可以和你看到的最美的人做爱。"

【27】希耶罗说："那你说到了也许是在所有事情中我们与平民相比最不利的事情了。因为谈到婚姻，首先是那种与财富和权力更优越的人缔结的婚姻，我想这也是最高贵的，它给了新郎一种惬意的名声；其次是门当户对的婚姻；而与比自己低的人缔结的婚姻被认为是很不名誉和没有用处的。【28】那么，除非僭主和一个外国女子结婚，否则他就必须和一个不如自己的人结婚，这样，能满足他的东西就是他很不容易得到的了。再说，得到最骄傲的女性的关注才能得到最大的快乐，而来自奴隶的关注——即使这些很容易得到——却完全不能使人满足，相反，如果一旦被忽视的话，反而可能带来可怕的愤怒和痛苦。"

7 【29】“然而，与男孩在性方面的快乐比与女性为产生后代的性快乐还要糟糕。我想我们大家都知道，性快乐在伴随着爱的时候才会带来更大得多的享受。【30】但是，回报之爱是最不容意在僭主身上产生的，因为爱产生快乐并不是在伸手即得的事情上，而是在希望中得到快乐。这样，正像一个没有饥渴过的人不能尽享痛饮的快乐一样，一个没有爱的饥渴的人也不会体会到最甜蜜的性的快乐。”希耶罗说。

【31】西蒙尼德笑了，说：“希耶罗，你的意思是否认对男孩的爱能自然而然地在一个僭主中产生？如果那样的话，你怎么爱上了据他们说是最美的达伊洛绪斯呢？”

【32】“以宙斯之名，西蒙尼德，”他说，“那不是因为我特别想得到那看来是可以从他那儿得到的东西，而是想赢得那一个僭主很难得到的东西。【33】因为我爱达伊洛绪斯正是为了那也许是自然迫使一个人从美人那里想得到的东西，这正是我想赢得的爱。但是我也深深地希望我能用爱赢得此，从一个愿意的人那里赢得此；我想我是宁愿损害自己，也不愿用强力从他那里夺得此的。【34】我自信从一个不情愿的敌人那里夺取是所有事情中最快乐的，但我想从一个情愿的男孩那里得到好感则是最快乐的。【35】例如，一个爱人的回眸是令人快乐的，他的问询和回答也是令人快乐的。而斗气和争吵在性方面也是最刺激的。【36】在我看来这是确定的，”他说，“从一个不情愿的男孩那里得到的快乐与其说是一个性行为，不如说是一次抢劫。虽然抢劫者所得到的好处和给予他私敌的损害给了他某种快乐，但是，从一个爱人的痛苦那里得到快乐，亲吻却同时被厌恶，接触却同时被讨嫌，这不也是很泄气和很可怜的一件事情吗？【37】对平民来说，显而易见，他所爱的人服侍他的时候，乃是因爱而乐意委身，因为他知道，他所爱的人是在没有任何强迫的情况下做出这些举动的。但一个僭主却决不可能如此相信他是被爱着的。【38】因为我们知道，在这一过程中，那些在恐惧中服

务的人只是尽其所能地使自己看起来像是一种朋友的服务。而且，从那些假装是最爱僭主的人中间产生的反对他的阴谋其实是最多的。” 8

2

【1】对此西蒙尼德说道:“你说到的这些不利在我看来至少是很不重要的，因为很多被认为是真正的男子汉的人是愿意忍受这些在食物、饮料、佳肴这些方面的不利的，乃至愿意节制性欲。【2】而你们僭主在下面这些事情上的确是远远超过平民的，你们能谋划大事业，能迅速地实行它们，你们拥有大量多余的东西，有非常优良的马匹，有十分精美的武器，你们的女人有很华贵的装饰品，你们有最辉煌的建筑物，其中的家具配置也是最昂贵的，而且，你们拥有的仆人也是数量最多、质量最好，你们最能给你们的私敌以打击、给你们的朋友以利益。”

【3】希耶罗回答道：“我丝毫不奇怪，大多数人都完全被僭主生活的外表所骗过了，西蒙尼德啊，因为在我看来，群众是仅仅通过眼睛来形成什么人幸福、什么人不幸的意见的。【4】僭主的生活公开展示的是所有人都可清楚看到的，其拥有的东西被认为有很高价值。但是，在僭主的心灵中——那里才是储藏人类真正的幸福和不幸的地方——却保留着苦涩的东西。【5】这种苦涩逃脱了大多数人的注意，正如我前面所说，在我看来并不奇怪，但是，对于你这样一个被认为是更多地是通过理解力而不是眼睛来对许多事情构成一种更好判断的人来说，你却也不了解这一点，这我就感到奇怪了。【6】而我从自身的经验中清楚地知道，西蒙尼德，我告诉你，僭主在最大的善方面所获最少，而在最大的恶方面却所得最多。【7】举一个例子：如果平安被认为是人最大的善之一，那么，僭主就是最少有平安的；如果说战争是一个大恶，那么，僭主在这方面却得的最多。【8】因为，首先，对于一个平

民来说，除非他们的城邦陷入了一场战争，他们可以到任何他们想去的地方旅行，而不必害怕谁要杀他们。而对所有僭主来说，所有地方对他们都仿佛是敌国。至少他们自己会认为自己必须武装起来，或常备一支武装卫队。【9】而且，如果一个平民冒险进入某个敌对国家，那么至少在回到自己的祖国以后他们相信自己是安全的。但僭主却知道，即使他到了自己的城邦，他也是在最大量的敌人中间。【10】再说，如果有强敌攻击城邦，那些在城墙外觉得危险的弱者，至少在进入要塞之后会感到安全。然而，僭主甚至在进入他们自己的房子以后也还是觉得不能免除危险，觉得还是需要特别戒备。【11】此外，对于平民来说，是可以通过谈判与和解的协议来摆脱战争的，而对僭主来说，永不可能与受其僭政统治的人们达成和平，僭主在任何时候也不敢信任协议。

9

【12】“有城邦之间的战争，也有僭主对屈从其武力者的战争，⑤ 在这些战争中，城邦里的人要经受各种苦难，僭主也是如此。【13】因为两者都必须武装，都必须保卫自己，都必须冒险；如果被打败的话，他们就得承受某些损害，所有人都在这些战争中受苦。【14】那么，到此为止，两者都是平等受苦的，但是，当城里的人们得到为保卫城邦而带来的快乐的时候，僭主们却不再有这种快乐了。【15】因为的确，当城邦在一场战斗中战胜了自己的敌人的时候，人们巨大的快乐是难于言表的：这涉及到他们如何击溃了敌人；他们如何追击敌人；他们如何杀死敌人；他们如何狂欢；他们如何得到杰出的名声；他们如何快乐地深信他们为他们的城邦增加了利益。【16】每个人都以为是他参与分享了制定计划和杀死了最多的敌人，让他们明白他们是做了错误的加法、

⑤ ［校按］这一句 Kendrick 原译作：There are also wars, of course, which the cities as well as the tyrants wage against those they have formerly subjected by force——Benardete 校改为：There are wars which cities wage and wars which tyrants wage against those they have subject to force。

他们实际上没有杀死这么多敌人是很困难的。一场大胜在他们看来是如此高尚的一件事情。

【17】“但是当僭主怀疑某些人正在阴谋反对他，在确实得知他们的阴谋之后处死他们，他知道他并没有为整个城邦增加什么利益，而他却毫无疑义地知道他将统治的人还要比以前减少。他不可能是快乐的，他不可能为这一行为骄傲，而宁可尽量缩小所发生的事情，当他做这事时他要为他做的辩护，说他所行并非不义。这样，他所做的事情甚至在他自己看来也并不是高尚的。【18】当他恐惧的人死去时，他也没有更大胆，而是比以前更提防了。所以，正像我向你展示的，僭主一生都处在战争之中。”

3

【1】“现在再考察一下友谊，僭主是如何分享它的呢？首先，让我们反省友谊是否对人是一种大善。【2】的确，一个人也被自己所爱的人爱着的，他是很高兴看到对方在自己身边的，也很高兴给他带来好处；如果不在身边就会很想念他，当他重返时会很热烈地欢迎他，为他得到的好处感到高兴，如果他陷入什么麻烦就会去帮助他。 10

【3】“而且，甚至城邦也注意到友谊对人是一种很大的善，能给人带来很大的快乐。无论如何，很多城邦立法规定杀死奸夫可以不受惩罚，显然只是出于这个理由，因为人们相信奸夫毁掉了妻子与丈夫的友爱之情。【4】但如果一个妻子由于某种不幸［事故］而与人有了性关系，若其丈夫相信她对他的一种友爱之情尚未被腐蚀，他对她的尊重就并不稍减。

【5】“我自己判断被爱是一种如此巨大的善，以致我相信真的是从诸神与人而来的好处自己临到被爱者。【6】但是在友谊的拥有方面，僭主也是像其中诸种不利一样仍处于一种不利的境况。

“西蒙尼德，如果你想知道我是否说的是真话，想想这方面的情况。【7】显然，最可靠的友谊被认为是父母与子女之间的感情、兄弟之间的感情、夫妻之间的感情，以及朋友情谊。【8】那么，如果你愿意仔细反省一下，你将发现平民主要是被这些人所爱，而很多僭主却杀死他们自己的孩子，很多又死于他们的孩子之手；很多僭主兄弟间互相残杀；很多僭主被妻子和他们以为最好的朋友所毁。【9】既然他们被这些出于天伦想要爱他们以及出于法律被迫爱他们的人如此仇恨，他们怎么会相信他们被别的任何人所爱呢？

4

【1】“而且，也考虑一下信任，最少享有它的人谁不是损失了一个很大的善呢？什么样的相伴没有相互的信任而能够甜美呢？夫妻若是没有信任怎么可能达到一种欢乐的亲密无间呢？无论什么样的仆人，若是得不到信任，他又怎么可能快活呢？【2】然而，在信任人这方面，僭主却是处在一种最不利的状况，他不仅平时在不敢信任他的食物和饮料的情况下过日子，甚至在他献祭神灵开始前，这也成为一种习惯：他必须命令他的随从尝一尝献祭的食物，因为他们不敢信任，怀疑甚至在这种情况下也可能吃到有毒的食物。

11

【3】“再说到祖国或母邦，这对其他人是十分珍贵的。因为公民们可以互相保护以防范奴隶，也抵御为非作歹者而无需相互间付费，这样可以使公民们不致遭遇横死。【4】他们在保持警惕方面还走到立法规定的程度：即使是杀人犯的同谋者也不能免除惩罚。这样，由于母邦的缘故，每一个公民的生命都是安全的。【5】但在僭主那里这也颠倒了，因为城邦不是去报复杀死僭主者，反倒是赞扬他们；不是像在对待杀死平民者那样把杀人者从神圣的仪式中排除，反倒是在他们的庙宇中树立杀死僭主者的

雕像。

【6】“如果你以为由于僭主拥有比平民更多的东西，他也就有更大的快乐，那也不是这种情况，西蒙尼德。而且，正像运动员被证明比平民更强壮并不使他感到多么快乐，而如果被证明比自己的对手弱却要感到烦恼，当僭主明显比平民拥有更多的东西时，他并不能从中得到快乐。但是，当他比别的僭主所拥有的东西要少时，他却要为此不舒服了。因为他是把这些人看作自己财富上的对手的。

【7】“僭主所欲望的有些东西也不是像平民所欲望的那样快地来到他这里。因为平民是欲望一栋房子、一块田地、一个家庭奴隶；而僭主则欲望城邦、扩展边界、港口、大城堡，赢得这些东西要比获得平民所欲望的东西难办得多，也危险得多。

【8】“而且，你将看到，很少有平民像许多僭主那样贫穷。因为，什么是多和充足，并不是由计数来判断的，而是要看它的用途。所以，一个超出了足够的量就是‘多’，而一个不够的量就是‘少’。【9】而僭主的大量财富还不足以像平民那样应付他的必要开销。平民还能以他们希望的方式削减自己的日常开支，而僭主却不可能这样做，因为他们最大和最必需的开销是保护他们的生命。削减这些费用将可能是毁灭性的。

【10】“再说，为什么要把那些能够以正当的手段得到所需要东西的人作为穷人来可怜呢？不是应该把所有那些被他们的生活需求逼迫而采用不正当的手段的人称做不幸者和可怜者吗？【11】既然僭主在许多时候被迫去不公正地抢劫神庙和人类，因为他们总是需要额外的钱来满足他们的必要开支。这就像一场无休止的战争一样，僭主不得不要么供养一支军队，要么就被灭亡。” 12

5

【1】“西蒙尼德，我将告诉你僭主的另一个严重的痛苦。因

为，他们虽然不比平民少接触体面的人、聪明的人、公正的人，僭主与其说是敬仰他们，还不如说是畏惧他们。他们畏惧勇敢者，因为他们敢于去争取自由；他们畏惧聪明人，因为他们善于谋划事情；他们畏惧公正者，因为大多数人可能希望由他们来统治。【2】由于恐惧，他们秘密地除掉上面说的这些人，这样留给他们使用的就只是那些不公正者、不节制者和奴性十足的人了。不公正者被信任是因为他们害怕，正像僭主所害怕的一样，当城邦哪一天得到自由，就要成为他们的主人。不节制者被信任是因为现在他们可以自由放荡，奴性者被信任是因为他们甚至自己也不认为自己配得上自由。这种痛苦对我来说是很严重的，知道有些人是好人，却还是不得不用另外一些人。

【3】“而且，僭主也不得不爱城邦，因为，如果没有城邦，他也就不能保存自己或使自己幸福。但僭主还是不能不使自己的母邦遭到损害，因为他并不高兴公民们勇敢或者有良好的武装。他宁愿使异邦人比公民更显得可怕，这样他就高兴了，并且，他把这些异邦人用作保镖。【4】甚至于，当好季节来到城邦的时候，当有许多丰厚收获的时候，这时僭主也不高兴，因为僭主认为，人们越是感到匮乏，他们也才越是趋于听命和服从。”

6

【1】“我希望，西蒙尼德，”希耶罗说，“向你说明那些当我

13

还是一个平民时所享受的快乐，现在，由于我成了一个僭主，我意识到我被剥夺了这些快乐。【2】我与和我差不多年纪的人相伴，从他们那里找点乐趣，他们也在我这里找到快乐。当我想要和平和宁静的时候，我就自己和自己为伴。我生活在宴席中间，常常直到我忘记了一切人生的艰辛；直到我的灵魂完全被歌声、

欢宴、舞姿所吸引；直到我和在场人们意欲同为一体。⑥【3】现在我周围没有那些从我得到快乐的人了，因为我现在只有奴隶而没有同心同德的朋友。我自己也没有了与他们亲密无间地欢娱的愿望，因为我在他们那里看不到任何对我的善良意愿。我提防畅饮与酣眠，仿佛自己在埋伏之中。【4】我害怕群众，却也害怕孤独；害怕没有卫兵，却又害怕卫兵本身；不愿自己周围的人没有武装，却又不高兴看到他们武装起来：这怎么不是一种痛苦的状况？【5】而且，更信任异邦人而不是本国公民，更信任野蛮人而不是希腊人，想使自由人成为奴隶，却不得不让奴隶自由——所有这些，你看不都是心灵被恐惧扭曲的信号吗？

【6】“你知道，当灵魂充满恐惧的时候，它不仅本身痛苦，而且使所有灵魂的快乐变味。【7】西蒙尼德，如果你也有战争的经验，以前曾经在靠近敌人阵地的地方呆过，你就可以回想一下你那时是吃的什么食物，睡的什么样的觉。【8】僭主的痛苦就是你那时遭受的那种痛苦，而且更可怕。因为僭主相信，他们不仅在他们的前方看见了敌人，而且在所有方向看见了敌人。”

【9】听了这话，西蒙尼德打断他说：“我想你把有些事情说得非常好，战争是一件可怕的事情。但无论如何，希耶罗，我们还是派出了岗哨，当我们在打仗的时候，我们还是放心地吃我们的饭、睡我们的觉。”

【10】希耶罗说：“是的，以宙斯之名，西蒙尼德，因为法律在监督卫兵，所以他们自己有所畏惧并要为你［的安全］着想。但是，僭主的卫兵是雇佣来的，是付报酬的，就像收割者一样。【11】的确，如果卫兵应当能做点什么的话，他们是应当忠诚的。

---

⑥［校按］这一句，希腊文原文有两读，英译文初作 and often until there was desire in common between me and those who were present，Benardete 改作 and often until there was desire for intercourse between me and those who were present。

但是，找到一个忠诚者，比找到许多工作者要难得多——无论你需要什么样的工作，尤其是在做保镖的都只是为了钱的时候——如果他们一次杀死僭主能挣到比长期做保镖更多的钱呢？

【12】“至于你为什么嫉妒我们，你说因为我们能够给我们的朋友带来利益，因为我们比其他人更能支配我们的私敌。但这也不是这种情况。【13】因为对于朋友，当你清楚地知道从你那得到最多的人恨不得马上欢天喜地离你而去，你怎么能相信你是在给予一种利益呢？因为，无论一个人从僭主那里得到什么，无人相信那是他自己的，除非他脱离了僭主的权力控制范围。【14】至于说到私敌，当僭主知道所有的臣民都是他的敌人，而他又不可能杀死所有这些人或把他们都囚禁起来：你怎么能说僭主有最大的能力支配他们呢？那样的话，还有什么人留下来给僭主统治？而由于知道他们都是他的敌人，他就必须既警惕地防范他们，同时又不得不利用他们。

【15】“好，西蒙尼德，既然我们知道对僭主害怕的那些公民，僭主既不能让他们好好活着，又不能都杀死他们，那就像有一匹好的烈马，由于它可能给人带来无可挽回的损害而让人畏惧，主人就可能因为它确实同时又是一匹好马而杀它也不是，放任它也不是。【16】对于僭主的许多别的拥有的东西也是如此，它们都可能给拥有者带来痛苦，因而既难于利用它们，又难于丢弃它们。”

14

7

【1】西蒙尼德听了希耶罗上面的话，说："荣誉看来是一种伟大的东西，人们会忍受各种各样的折磨和危险来追求它。【2】显然，虽然有你所说的种种僭主生活的不利，但你也无论如何还是一头冲向它，以使你自己得到荣誉，以使所有在场的人都会听从你所有的命令而不推诿，使所有在场的人都赞美你、都离开自己的座位站起来，在街上则为你让路，总是用言行来表示一种尊敬。而这些都正是臣民对僭主所做的，对于别的人，他们可能只是碰巧表示一时的尊敬。

【3】"希耶罗，我个人认为，一个真正的人区别于其他动物就在于这种对于荣誉的追求。因为，毕竟，所有类似的动物看来也都在吃、喝、睡和性方面得到快乐。但是抱负并不在动物中自然而然地产生，也不是所有人都有这种抱负。那些天生爱好荣誉和赞美的人是很不同的，他们也被相信不再只是一般的人，而是真正的男子汉。【4】所以，在我看来，也许你承受所有这些僭主生活中的困苦，是因为你比所有别的人都更荣耀。因为，没有任何别的属人的快乐，要比与荣誉联系在一起的快乐更接近于神圣。"

15

【5】对此希耶罗答道："西蒙尼德，但即使是僭主的荣耀，在我看来，也类似于我在他们的性快乐中所展示的。【6】对于那些并不出于回报之爱的服务，我们并不认为有何益处，与那被迫的性行为表面的快乐也差不多。同样，那些出于恐惧的服务也不是荣耀。【7】难道我们必须说：那些被迫从他们的坐椅上站起来的人是给不公正地对待他们的人以荣耀吗？或者，那些在街上给强者让路的人是给不公正地对待他们的人以荣耀吗？

【8】"而且，很多人会送礼物给他们恨的人，尤其是当他们害怕这些人会给他们伤害的时候。但是，我想，这也许是一种奴

性的行为。而我相信，就我而言，荣誉是来自与此相反的行为。【9】因为，当人们考虑一个真正的人能够成为他们的施惠者，相信他们享受着他的恩惠，因此而张口赞美他；当每个人都把他看作他自己个人的善；当他们都愿意在街上给他让路，都愿意从他们的椅子上站起来向他致意，而且是出于喜欢而非恐惧这样做；当他们为他的公德和恩惠加冕，自愿送礼物给他，如果这些人以这种方式服务于他，我相信，这才是真正地荣耀他，这个被认为是配得上这些事情的人才是真正得到了荣誉。我个人认为得到如此荣誉的人是最幸福的。【10】因为我知道他不会被阴谋反对，而宁可说他引起了怕他受到伤害的焦虑，他过着他的幸福生活，没有恐惧、没有嫉妒、没有危险。但是僭主，西蒙尼德，你知道，是一个白天晚上都过着一种所有人都因他的不正义而咒他死的生活。”

【11】当西蒙尼德听到所有这些直到最后时，他说：“那么，希耶罗，如果僭主真是这样不幸，你也认识到了这一点，你自己为什么不摆脱这样大的一种不幸呢？为何过去做过僭主的其他人也不愿放弃它呢？”

【12】他说：“这也正是僭主最悲惨的地方，西蒙尼德，因为摆脱它也是不可能的。一个僭主怎么能充分地补偿那些被他剥夺金钱的人们，补偿被他大兴牢狱所带来的苦难，尤其是补偿被他夺走的生命呢？【13】而且，西蒙尼德，如果吊死自己对什么人有益的话，我个人觉得这是最有利于僭主的。僭主无论是保留他的苦恼还是将其搁置一边，他自己都得不到什么好处。”

16

8

【1】西蒙尼德打断他的话，说：“好，希耶罗，我不怀疑你此刻对僭主生活的描述是诚心诚意的，你希望被人爱戴，而你又相信僭主是你达到这一目的的障碍。然而，我想我能告诉你，这

种统治并不是完全不可能使你被人爱戴，甚至在这方面它还有相对于平民生活的优点。【2】在考察是不是这样一回事时，我们还不是探讨是否正由于统治者有较大的权力，所以他也能给出较大的恩惠，而是探讨：如果平民和僭主做同样的事情，看他们哪一个能够用同等的施惠而赢得更大的感激。我将从一些小例子开始。【3】首先，假设当统治者和平民看到某一人时，友好地向他致意，在这种情况下，你想哪一个人的问候能给被问候者更大的快乐？再说，假定两个人都赞扬同一个人，你想他们中哪一个的赞扬能够带来更大的快乐？再假定当他们各自献祭的时候，都给予某个人以荣誉，你想这种给予哪一个能带来更大的感激？【4】假定他们都去看望一个病人，最有权力的人的看望会带来最大的欢喜不是显然的吗？再假定他们都提供同样的礼物，这不也是明显的吗，最有权力者的一半价值的礼物也会比平民的全部礼物更有价值？【5】的确，我个人认为，甚至神灵也给统治者以某种荣誉和恩惠。因为不仅统治使一个真正的人更为高贵，而且我们要以比他在做平民时更大的快乐注意这同一个人；当我们和那些有杰出荣耀的人交谈时，有比和与我们同等的人交谈更大的快乐。

【6】“至于和男孩们的交往，你在僭主的生活中在这方面发现最多的不利之处。男孩们最少因统治者年老而感到不快，也最少在意一个所爱的人貌丑，因为他被尊重本身便最有助于使他获得尊严，以致他的不快消失了，而高贵的东西则显得更加光彩夺目。

【7】“那么，既然你以同样的服务，都能得到更大的感激，而你又是能给出大无数倍的礼物和恩惠的人，你也能比平民得到大得多的爱，不也是很恰当吗？”

【8】希耶罗马上答道：“不，以宙斯之名，西蒙尼德，因为我们是不得不在比平民更招致人们敌意的基础上做这些事的。【9】如果我们要有手段满足我们的需求，我们就必须抽税；我们必须强迫人们保卫那需要保卫的东西；我们必须惩罚不公正者；

17

我们必须节制那些蛮横无礼的人们；当一次陆上或海上的远征要全速出发的时候，我们绝不能把事情委托给懈怠的人去办。【10】而且，僭主还需要雇佣军，加在公民头上的负担没有什么比这更重的了。公民们相信，僭主保持这支雇佣军不是为了和他们共享同等的光荣，而是通过供养他们而得到一种优越地位。”

9

【1】西蒙尼德对此回答道：“好，我不否认所有这些事情都值得我们注意，其中有些的确会让人憎恶，但是，希耶罗，在我看来，别的事情却看来会导致相互感激。【2】因为，教导最好的东西、赞扬并奖励以一种高贵的方式达到最好的人，是一种本身就带来相互尊重的事情；而责备做事懈怠者、强迫、惩罚、纠正——这些事情必然会产生较多的敌意与不和。【3】所以我说，统治者应当命令别人去惩罚那需要强制者，而自己则应当提供奖赏。现在出现的事情也使我们确信这是一个好的安排。【4】因为凡是我们想要我们的合唱团参加竞争的时候，我们看到，都是由执政官提供奖赏，但他却命令每个合唱团的经理来召集他们，他命令别的人来指导他们，对那些表演懈怠者实行强制。这样，在这些竞赛中的感激就都马上来到执政官这里，而反感和厌恶就都到了别人那里。【5】那为什么我们不在所有别的政治事务上也这样安排呢？由于所有的城市都是分摊其负担的，有些是根据部族，有些是根据地区，还有些是根据商号，每一方面都有其统治者。【6】如果有人像对合唱团一样，对这样的团体提供奖赏——因其优良的武器、良好的训练、优秀的马术、战场上的勇敢、契约关系中的公正等等，那么看来，通过竞争［的激励］，人们便会专心做所有这些事情。【7】是的，以宙斯之名，这样他们就将为了荣誉，以更快的速度来开始一次所需要的远征；当时机需要的时候，他们也就将更快地慷慨解囊。例如农业耕作，它肯定是所有

事情中最有用的，但过去却是最少通过竞赛的方式来安排的，现在如果有人要奖赏田地和村庄给那些最好地耕种了田地的人们，农业就将获得大大的改善。很多好的事情也都可以这样由那些精力充沛的公民来完成。【8】这样，岁入亦将增加，节制也将随着闲暇的缺少而大大加强，那些作奸犯科的事也会由于人们的繁忙而自然而然地减少。

【9】“如果进口对一个城邦有利，为此做得最多的人得到荣誉就可把更多的进口商聚集到一起；如果这变得明显：为城邦发明某种无害的收入项目的人也得到荣誉，那就不会有哪个方面的人不在这上面动脑筋了。【10】总之，如果人们明白了，在所有的事情上，一个引入某种有益的东西的人都不会得不到名誉，这就将刺激许多人都来考虑如何创造利益。在所有时候就都会有很多人关心什么是有用的，并必然要发现它们并不断使之完善。

【11】“但是，希耶罗，如果你害怕一旦给许多人提供奖赏，就要出现许多新的开销，那么，你不要忘记，没有什么商品比人们通过奖赏来购买更为便宜。你在马术比赛、体育竞技和合唱比赛中不是都可以看到吗，小小的一点奖赏就带来人们多大的人力、财力和物力的付出？”

10

【1】希耶罗说：“好，西蒙尼德，你到目前为止看来都说得很好，但你怎么看待雇佣兵呢？我怎么可以不因他们而招致憎恨呢？或者你认为一个统治者可以通过赢得友谊而完全不需要卫兵？”

【2】“以宙斯之名，他肯定是需要的。”西蒙尼德说，“因为我知道，就像在马群中一样，有些人也是天生蛮横无礼的，且越是满足他们的要求，他们越是凶横。【3】保镖引起的畏惧将使这样的人较为节制。至于绅士，在我看来，在这方面就没什么了，你应当用雇佣军为他们提供更多的服务。【4】的确，你是供养他

们作为你的保镖的，但是此前还是有许多主人横死于他们的奴隶之手。那么，如果对雇佣兵的第一条命令是：他们是作为所有公民的保镖，无论什么时候遇到上面所说的那种事情的时候，他们都应当出手援助；如果他们被命令来防范我们都知道的城里出现的那些作恶者，公民们就将清楚他们是得到了雇佣兵的帮助。【5】除此之外，这些雇佣兵也许最好能为城邦里的丈夫们、为群众的财产权提供信任和安全的保障，就像为你个人的财产权提供保障一样。而且，他们能通过保障优势的地位来为公民们提供闲暇以关注他们的个人事务。【6】还有，对于敌人的秘密突袭，谁能比那些总是处在武装和训练中的雇佣军更容易提前得知和防范呢？的确，在战斗中，有什么对公民来说比雇佣军更有用呢？雇佣军是更可能吃苦、冒险和捍卫公民的。【7】至于相邻的城邦，不也是有一种由总是武装的人带来的压力吗？它们不也是会因害怕他们之故而特别希望和平吗？因为训练有素的雇佣军能最好地保护属于他们朋友的东西而毁灭属于他们敌人的东西。的确，如果公民们认识到雇佣军非但不会伤害非作恶者，反而禁止那些恶行，并援助那些被不公正地伤害的人们，且代替公民去谈判、去历险，他们不是一定会很高兴地去供养他们吗？归根结底，由人们私人供养保镖将达不到这么多目的。”

11

【1】“希耶罗，你决不应在用你的个人财产来为公共利益服务方面有所退缩。因为，在我看来，一个作为僭主的人，对整个城邦的花费是必须比在他私人产业的花费要多的。让我们仔细地考察这一点。【2】首先，你想哪个会使你更有尊严：是昂贵地装修一座房子还是用围墙、庙宇、廊柱、市场、港口来装点一座城市？【3】至于武器，你想哪一个更使你的敌人害怕：是你自己有精美的武器呢，还是你的整个城邦有良好的武装？【4】谈到岁

人，你想，用哪一种方式能够增加它们：是你仅仅让你自己的财产不断增长呢，还是努力使所有公民的财产不断增长？【5】至于所有追求中据信是最高贵和最壮观的战车马匹的供养，你想，是哪一种方式能拥有更大的尊严：是你自己供养希腊人中的多数车队，把它们送到赛会呢，还是让大多数供养者、大多数竞赛车队都是来自你的城邦？至于赢得胜利，你想，哪种方式更为高贵：是通过你的战车马队的精良还是通过你统治的城邦的幸福？【6】我个人认为一个僭主来和一个平民竞争是不适合的。因为，如果你赢了，你也得不到赞扬，而只是被嫉妒，你只不过是出手阔绰，付得起钱；而如果你输了，你将被大多数人嘲笑。

【7】"但我告诉你，希耶罗，你要和统治其他城邦的人竞争，如果你使自己统治的城邦成为这些城邦中最幸福的城邦，你将被使者宣布是人类中最高贵和最辉煌的竞争中的胜者。【8】首先，你马上就可以得到你的臣民的爱，那正是你渴望的。其次，你的胜利的使者将不是一个人，而是所有人都将传诵你的德性。【9】作为万众观瞻的对象，你将不仅被平民们所珍视，也被很多城邦所珍视，不仅在私人场合，也在公共场合，在所有地方被人惊叹。【10】就安全而言，那将是可能的，你可以去任何地方旅行，到处去看风景，你也可以留在此地来观赏。因为会有不断的喜庆节日，人们来展示他们拥有的各种各样美的东西，好的东西，以及他们的智慧结晶，他们也愿意为你服务。【11】每个在场的人都是你的盟友，每个不在场的人都愿意和你结识。因此，你将不仅被人们喜欢，而且被人们热爱。至于美人，你不必刻意去引诱她们，而是可以顺从地被她们引诱。至于害怕你可能受到某些伤害，那将不是你自己而是别的人的事。【12】你将愿意人们服从你，将看到他们愿意为你着想。如果有什么危险的话，你将不仅看到盟友，还看到斗士和那些焦急的人。由于人们认为你配得上很多礼物，他将不缺少心甘情愿与你分享它们的人，你将与所有人一起为你的好东西而高兴，而且所有人都将为你的那些东西而斗争，就像那是他们自己

的一样。【13】至于宝藏，你也将有你的朋友的所有财富。

21 “但使你的朋友富裕吧，希耶罗，因为这样你也将使自己富裕。扩展你的城邦的利益吧，因为这也是增加和维持你的权力。你要为它去争取盟友。【14】你要将母邦看作是你的资产，将公民看作是你的兄弟，将朋友看作是你自己的孩子，将你的儿子看作是你自己的生命，努力在对他们的恩惠中超越所有人。【15】由于你在施恩惠上被证明是优越于你的朋友，你的敌人将完全不可能抵御你。如果你做了所有这些事情，那么，你将获得在人类中所能得到的最高贵和最至乐的所有物——当你幸福的时候，你还不会因幸福而被嫉妒。”



论 僭 政

施特劳斯



反政府的写作习惯本身对人格有一种不利影响。因为，凡有这种习惯的人也就倾向于违法，违反的即便是一种不合理的法，也倾向于使人们变得完全无法……

从我们的文学解放得到实现那天起，我们文学的涤罪化也就开始……在160年里，我们的出版自由越来越全面；在这160年里，由读者的一般感情加于作者之上的限制也越来越严格……今天，不敢对他们生活于其下的政府置一词的外国人很困惑，他们不理解这怎么会发生：欧洲出版是最自由的也是最中规中矩的。

麦考莱（Macaulay）



导言

我想这是合适的：应当陈述自己向政治科学家提交这份对一篇论僭政的、久已被忘却的对话的详细分析的理由。

僭政是与政治生活同步出现的一种危险，因此，对僭政的分析也就和政治科学本身一样古老。最早的政治科学家对僭政的分析是如此清晰、广泛和令人难忘，以致它能被没有直接的对于实际僭政经验的后代所记住和理解。另一方面，当我们与僭政——一种超越了过去最有力的思想家的最大胆想象的暴政——直面相逢时我们的政治科学竟然不认识它。当我们时代的许多人被对于现代僭政的现代分析弄得失望和不感兴趣的时候，当他们重新读到柏拉图和其他古典思想家的作品——这些作品看来却能为我们解释二十世纪的恐怖——他们会感到某种欣慰，这并不奇怪。奇怪的是：这种更新了的、对于僭政现象的可靠解释的一般兴趣却并不使人们——无论是一般人还是学者——对古典时代惟一一篇专门详细地讨论僭政及其涵义、迄今一直没有被广泛分析过的作品——色诺芬的《希耶罗》发生兴趣。 23

不需要很多观察和反省就可看到：古典作家分析的僭政与我们时代学者分析的僭政判然有别。与古代的僭政相比较，现代的僭政有其特有的“术语”和“意识形态”，更一般地说，它以一种“科学”的存在为前提，亦即以一种特殊的科学解释为前提。相反，古代的僭政不像现代的僭政，无论在事实还是潜在的方面，都是面对着一种那并不想要用于“征服自然（本性）”或被普及和传播的科学。但在注意到这一点时，便隐含地承认了：如果不首先理解基本的、在某种意义上也是自然的前现代僭政，我们也

就不可能理解现代僭政的特征。如果不回溯古典的政治科学，我们就还是不容易理解现代僭政的基本结构及其所有实际意义。

现代政治科学不能如其所是地把握僭政并非偶然。我们的政治科学是被这样一种信念所支配：即认为在科学考虑中不能接受"价值判断"，而称一种政体为"僭政"就显然等于是在给出一个"价值判断"。接受这一科学观点的政治科学家将讨论"大众国家"、"专政"、"全权主义"、"权威主义"等概念，作为一个公民，他可能诚心诚意地谴责这些东西，但作为一个政治科学家，他不得不把"僭政"作为一个"神话的"概念予以拒绝。一个人若不反省现代政治科学的基础或者根源，他就不可能克服这一限制。现代政治科学常常回溯其根源到马基雅维利。这一回溯不无道理。且不说更宽广的含义，马基雅维利《君主论》(有别于他的《论李维》) 的一个明显特点就是：有意忽视国王和僭主的区分。《君主论》实际以一种隐含地拒绝传统的这种区分为前提。[1] 马基雅维利充分意识到：他在《君主论》中详细阐述的观点是脱离整个传统政治科学传统的，或者把他谈及自己的《论李维》的一句话用于《君主论》：他在走还没有人走过的一条新路。[2] 为了理解当今政治科学的这一基本前提，就必须理解由马基雅维利的影响所造成的这一划时代变化的意义。因为这一变化就在于这一新大陆的发现——所有特属于现代的政治思想，尤其当今的政治科学都在其中安营扎寨。

正是当我们试图说明现代政治思想最深根源的时候，我们将

① 比较《社会研究》，V.13，1946，pp.123－124。霍布斯，《利维坦》："僭主政治这一名词的含义正好等于主权这一名词的含义，不论主权是操在一人手中还是在许多人手中都一样，只不过用前一名词的人，被认为是对他们所说的僭主怀着愤慨。"孟德斯鸠，《论法的精神》，XI 9："亚里士多德在论述君主政体的时候，显然感到困难。他把君主国分为五种。他不是按政制的形式来分，而是按偶然的事情如君主的品德或邪恶来区分的。"

② 《君主论》，第15章，开头部分；《论李维》，I，开头部分。

发现给予《希耶罗》以某种注意很有用——且不说不可或缺。如果一个人不把马基雅维利的教义与他拒绝的传统教义相对照，就不能理解他所达到的东西的意义。特别是《君主论》，那是配称之为他最有名的著作的，一个人必须把它的教诲与传统的君主形象对照。但在这样做时，我们必须意识到这一诱惑，就是想做得比马基雅维利想要他的读者所做的更聪明，或更有学识，亦即给马基雅维利绝没有提及的中世纪或近代早期的君主形象赋以不恰当的重要性。我们不这样做，而是代之以集中注意于他强调的惟一君主形象，那也正像是我们所预期的，他来自作为这整个谱系的经典和源头的色诺芬的《居鲁士劝学录》。③ 这部著作还没有被现代历史学家以最起码的关怀研究过，他们没有专注过它的价值，然而，要揭示它的意义，这是很需要的。《居鲁士劝学录》可以说是致力于探讨与僭主相对立的完善的君主，而《君主论》的特点在于，有意识地无视君王与僭主之间的差别。马基雅维利只强调地提到过一部早期论僭政的著作，这就是色诺芬的《希耶罗》。④ 对《希耶罗》的分析导致这一结论：这一对话与《君主论》的教义的距离，正像苏格拉底的任何教义与它的距离一样。通过对比《君主论》的教义和《希耶罗》所传达的东西，一个人可以很清楚地把握苏格拉底的政治科学和马基雅维利的政治科学之间精微的、同时也是决定性的差别。如果这是真的，所有前现代的政治科学都立足于苏格拉底，所有现代的政治科学都立足于马基雅维利。一个人也就可以说，《希耶罗》标志着前现代和现

③ 对《居鲁士劝学录》的最重要的提及见于《君主论》。它在马基雅维利表达他要打破整个传统的意图的段落之前出现了几行（第14章，临近结尾处）。《居鲁士劝学录》在《君主论》中至少被明确提到4次，如果我没弄错的话，马基雅维利在《君主论》和《论李维史》中提到色诺芬的次数超过柏拉图、亚里士多德和西塞罗的总和。

④ 《论李维史》Ⅱ 2。

代政治科学最近的接触点。⑤

至于我论述这一主题的方法，我意识到，在研究过去的思想方面一直有两种对立的途径。今天很多学者都是从历史主义的假定开始，亦即认为人类的所有思想都是“历史的”，或者说，人类思想的基础端赖于特殊的经验，作为一个原则，这些特殊的经验不是与人类思想同时发生的。但在历史主义和真实的历史理解之间，还是有一种重大的不相称。思想史家的目的是“如其所是”地理解过去的思想，亦即尽可能准确地像其作者理解它一样。但历史学家却是在历史主义的前提下理解过去的思想，这种前提对过去的思想来说是完全陌生的。因而思想史家不得不试图在他准确地“如其所是”地理解过去的思想之前，比这思想理解自身更好地理解这思想。以这种或那种方式，他所提出的将是一种解释和批评的可质疑的混合。还可以补充说，一个人认识到历史主义的这种问题性质，正是历史理解的开始，是它的必需，是它的充分条件。因为一个人若不认真地感兴趣于一种公平面对今天流行的历史主义方式和过去的非历史主义方式的态度，他就不会认识到这一点。这样一种面对，也就要求过去的非历史主义思想应按它自己的方式得到理解，而不是按它呈现于历史主义的视界中的形象来理解。

根据这一原则，我试图尽我所能准确地理解色诺芬的思想。

⑤ 古典政治科学是通过人的完善或人应当如何生活来确定自己的位置的，它在对最好的政治秩序的描述中达到自己的顶点。这样一种秩序意味着，其实现是可能的，而无需在人性中一种奇迹的或非奇迹的变化，但是，它的实现并不是或然的，因为它被认为是依赖于机会的。马基雅维利攻击这一观点，一是通过要求一个人判明自己的位置不是通过人应当如何生活，而是通过他们事实上如何生活；二是通过建议这机会能够或应当被控制。正是这种攻击确定了特定的现代政治哲学的基础。对确保“理想”实现的关注导致政治生活标准的降低和“历史哲学”的出现：甚至马基雅维利的现代对手也不能回到古典有关“理想”和“现实”的联系的清醒观点。

我不试图把这一思想联系于他的“历史境况”，因为这并不是阅读一个聪明人著作的自然方式，而且，色诺芬决没有表明他想人们以这种方式来理解他。我认为色诺芬作为一个能干的作家，已经尽他所能最好地给了我们必要的理解他著作的信息。因此，我尽量依赖他本人直接或间接所说的，尽可能少地借助外来的信息，更不必说现代的假设。由于不信任那些尽管琐碎却可能损害到重要性的惯例，我也尽量避免用现代学者惯常用某些古代作品来装饰他们引文的角形括弧，更不必说我不相信我的心灵是在一个比色诺芬的心灵更大的“观念圈”中运行。 26

忽视《希耶罗》和《居鲁士劝学录》无疑部分是由于流行的对色诺芬智力的低估甚至轻视。直到十八世纪末，他还一般被认为是一个聪明的人，一个准确意义上的经典作家。而在十九和二十世纪，作为一个哲人，人们拿他与柏拉图相比，据说发现了他的欠缺；作为一个历史学家，人们拿他与修昔底德相比，据说发现了欠缺。但一个人可以用也可以不用哲学和历史的观点作为比较的前提。一个人只需提出这样的问题：色诺芬自己是否想被主要作为一个哲人或历史学家来理解？在他自己的著述中，色诺芬常常被称为“演说家色诺芬”。可以合理地推定，由于对修辞学意义的理解趋于没落，色诺芬也就像李维、西塞罗一样暂时相形失色了，十九世纪特有的“理想主义”和“现实主义”都是由现代的“技艺”观念引导的，因而不能理解没落的修辞技艺的重要意义。这样，当这些“主义”尚能为柏拉图和修昔底德找到一个地位时，却不能恰当地评价色诺芬。

色诺芬的修辞并不是通常的修辞，它是苏格拉底式的修辞。苏格拉底修辞的特点，由于柏拉图和色诺芬的著作审慎地分散了有关这一主题的评论，并不是呈现得很清楚，而是需要通过对其作品的详细分析才能清晰地呈现出来。苏格拉底修辞的最完美作品就是对话。柏拉图对话的形式是经常被讨论的，但是，没有人认为柏拉图对话的难题已经解决了。现代分析通常都被一种解释

者的审美偏见所扭曲了，而柏拉图将诗人从自己设计的最好城邦中逐出，却足以使这种审美的方式不受信任。看来，试图澄清对话的意义，应当从对色诺芬对话的分析开始。色诺芬所用的修辞手段甚至比柏拉图在其最简单的著作中使用的还要少。通过理解色诺芬的技艺，一个人将满足那些在解释柏拉图对话中必须满足的最低要求——这些要求是时下很少满足、甚至很少知道的。

27 配称之为对话的作品以一种间接的或闪烁其词的方式表达作者的思想。这样，专断解释的危险看来就是很容易的了。要克服这种危险，只能通过一种对于细节，尤其是对于并非主题的那些细节最大可能的注意——如果我们想看到苏格拉底修辞的功能的话。

苏格拉底的修辞是哲学的一种不可或缺的工具。它的目的就是引导潜在的哲人走向哲学——通过训练他们，以及使他们摆脱阻碍哲学努力的诱惑；它也阻止那些并不适合于哲学的人接近哲学。苏格拉底的修辞相当公正。它的生命来自社会责任的精神。它基于这样一种前提：认为在不妥协的对于真理的追求和社会的诉求之间总是有一种不相称；或者说并非所有真理都始终是无害的。社会将总是试图对思想施行僭政。苏格拉底的修辞是不断挫败这种企图的经典手段。这种最高形式的修辞，并不因苏格拉底的亲传弟子的死去而死去。很多论著都证明了这一事实：后来时代的伟大思想家以一种小心和节俭来对后人传达自己现在不再被欣赏的思想，这些思想不被欣赏，大致是在历史主义出现的时候，亦即十八世纪末叶。

目前这一代人的经验告诉我们，要以一种不同的眼光和期望来阅读过去的伟大政治文献。这一教训对我们的政治定向可能不无价值。由于想“征服自然”，尤其是想征服人性的自然，我们现在被带到面临一种前所未有的、持久和全面的僭政威胁的处境之中。在这样一种令人惊怵的图景下，人或者人的思想一定是要么通过一次毫无怜悯的打击，要么通过缓慢和文雅的过程而被集

体化。我们将被迫思考我们怎样才能从这种困境中逃脱。因此，我们要重新思考人类自由的基本和持续的条件。

以历史形式提出的这种反省，也许不是不恰当的。对思想的显然、故意的集体化与同等化，是以一种隐蔽的、常常相当无意识的方式准备的——即通过这一教义的广泛传播：所有的人类思想都是集体性的，独立于任何人指向这一目的的努力，因为所有的人类思想都是历史的。看来除了历史的研究，没有更恰当的方式可以和这一教义竞争。 28

正像前面所指出的，如果想把握《希耶罗》的意义，一个人必须有某种耐心。对于读者来说，解释者的耐心并非多余。在解释像《希耶罗》这样的作品时，一个人必须进入冗长的、有时是重复的、能抓住人注意力的考虑，只要他看清楚这些考虑的目的，这一目的必然是在恰当的地方才显露自己，而不是在一开始就显露。如果一个人想准确弄清一个精微暗示的意义，他必须以这样一种方式——以一种类似于危险地解释一个玩笑的可厌工作的方式——进行。如果色诺芬避人耳目的艺术被解释弄得招人耳目，那么，这一艺术的魅力就被败坏了，至少暂时被败坏了。但我还是相信，我没有点出所有值得注意的地方。一个人只能希望这个时代会再一次来临：色诺芬的技艺将被这样一代人理解——他们在年轻的时候就得到恰当的训练，因而不再需要像现在这一研究那样累赘的导言。

29

一 问 题

作者在任何地方都没有谈到《希耶罗》的写作意图。作为在诗人西蒙尼德和僭主希耶罗之间一次谈话的记录，这一著作几乎完全是由对这两个人的直接引语所构成的。作者仅限于在开头用十几个词描述谈话发生的场景，以及用诸如“西蒙尼德说”、“希耶罗答”这样的说法连接或分开这两个对话者的陈述。

这篇著作的意图也不是随着内容展开而很快变得明显。它是由两个在篇幅上很不相称的部分组成。其中第一部分占了大致七分之五。在第一部分中（第1-7章），希耶罗向西蒙尼德证明：比之于过平民生活，一个僭主的生活太不幸，以致最好是自己把自己吊死。在第二部分中（第8-11章），西蒙尼德向希耶罗证明：僭主可以成为最幸福的人。第一部分看来是直接反对流行的意见——认为一个僭主的生活要比平民的生活快乐。第二部分看来是确立这样一种观点——一个仁慈僭主的生活在最重要的方面要优越于平民生活。[①] 初看起来，这一著作作为一个整体清楚地传达了这一信息：一个仁慈僭主的生活是高度可欲的。但由于我们不知道这些话是对什么类型的人说的，所以，这一信息的含义还是不清楚。如果我们认定这篇著作是对僭主们说话，那么它的意图就是告诫僭主们以一种贤明的仁慈精神实施他们的统治。但只有很少的一些读者会有可能成为实际的僭主，因而，这篇著作从总

30

体上说就不得不被看作是对一些已经恰当准备好了的年轻人的建议——这些年轻人正考虑应当选择什么样的生活方式，他们追求僭主的权力的确还不是为了满足他们自己的欲望，而是想通过最

---

① 《希耶罗》1.8-10；2.3-6；3.3-6；8.1-7；11.7-15。

大可能的仁慈行为得到所有人的爱。[2] 色诺芬之师苏格拉底就被怀疑教导跟随他的人"成为僭主"[3]：色诺芬使自己置于同样被怀疑的地位。

但是，证明一个仁慈僭主将达到最高幸福的，毕竟不是色诺芬而是西蒙尼德，一个人不能没有进一步的考虑就简单地把作者的观点和其作品中某个人物的观点等同起来。希耶罗把西蒙尼德称为"智慧的"并不说明什么，[4] 因为我们并不知道色诺芬对希耶罗能力的看法。但即使我们认定西蒙尼德是色诺芬的代言人，还是存在巨大的困难，因为西蒙尼德的主旨仍是含混的。这些话是对一个对僭主生活感到沮丧的僭主说的，这个僭主刚刚还宣称做一个僭主还不如上吊。它的目的难道不是为了安慰这悲哀的僭主，而安慰的意图岂不是偏离了一场谈话的真诚性？[5] 一个掌握僭主权能的人对一个僭主所说的话会是真诚的吗？[6]

---

② 《回忆录》Ⅱ 1.21；《居鲁士劝学录》Ⅷ 2.12。比较亚里士多德，《政治学》，1325a 34ff，以及欧里庇德斯，《腓尼基妇女》，524－5。

③ 《回忆录》Ⅰ 2.56。

④ 《希耶罗》1.1；2.5。

⑤ 《希耶罗》8.1；比较《回忆录》Ⅳ 2.23－24及上引16－17。

⑥ 《希耶罗》1.14－15；7.2。比较柏拉图，《第七封信》，332d 6－7，以及伊索克拉底，《致尼科莱斯》3－4。

31

二 题目与形式

《希耶罗》中所说的一切实际上都是色诺芬笔下的人物说的，色诺芬自己只对这篇著作的题目负完全的责任。① 这题目是“希耶罗或僭政”。在色诺芬的其他著作中，还没有哪一篇的标题同时既包括一个人名，又包括一个指称主题的词语。这个题目的前一部分使我们想起《阿格西劳》的题目。《阿格西劳》是记述一个著名的希腊国王（斯巴达王），而《希耶罗》则是记述一个著名的希腊僭主。个人的名字也出现在像《居鲁士劝学录》、《远征记》、《苏格拉底的申辩》等题目中，阿格西劳、两个居鲁士和苏格拉底看来是色诺芬最崇拜的人，但两个居鲁士并不是希腊人，苏格拉底并不是统治者。《阿格西劳》和《希耶罗》是色诺芬著作标题中仅有的两篇以主语形式出现的人名，它们也可以说是他仅有的献给希腊统治者的著作。

标题的后一部分使我们想起《骑术》(*Hipparchicus*)、《家政论》(*Oeconomicus*)、《狩猎术》(*Cynegeticus*)。这三篇著作旨在教导适合于绅士的技艺：一种骑兵指挥官的技艺、管理家产的技艺和打猎的技艺。② 相应地，一个人也应当期望《僭政》旨在教导僭主的技艺，σοφία（或τέχνη）[统治的智慧（或技艺）]；③ 事实上，西蒙尼德确实是在其中教导希耶罗如何最好地实行僭主统治。

---

① 为什么要仔细考虑色诺芬的著作的题目，这一点可以从《远征记》、《居鲁士劝学录》以及《回忆录》（稍少一些明显）的题目所提出的困难最清楚地看出。关于《希耶罗》的题目，亦见Ⅳ注50。

② 色诺芬只还有一部著作看来目的是教一种技艺的“骑术”(π.ἱππικῆς)，我们不能在此讨论为什么它不是名为“养马术”（Ἱππικός）。《居鲁士劝学录》与其说是实践的不如说是理论的，正像其第一章就显示的一样。

③ 比较《居鲁士劝学录》Ⅰ3.18，以及柏拉图，《忒阿格斯》124e11－125e7和《情敌》138b15ff。

除了《希耶罗》，色诺芬只有一篇著作包含两个标题，这就是《方式与手段》(*Πόροι ἢ περὶ προσόδων*, *Ways and Means*)。这篇著作通过说明他们如何超越使他们行为不公正的需求，旨在展示雅典的（民主）统治者如何能变得较为公正。④ 也就是说，它旨在展示雅典的民主如何能够在不作根本改变的情况下予以改善。同样，西蒙尼德也是在展示叙拉古的僭主如何在不放弃僭主统治的情况下，超越使之陷入不义的需求而予以改善。⑤ 色诺芬作为苏格拉底的学生，看来认为民主和僭政都是有问题的政制。⑥《方式与手段》和《希耶罗》是色诺芬仅有的讨论一种既定的、成问题的政治制度如何能在并不变成一种良好的政治制度的情况下予以改进的论著。 32

色诺芬本来可以在《希耶罗》中直接用自己的话解释其中推荐的政体的特征。但如果这样做了，他就可能给人以这样的印象：他并不是完全对立于僭主制的。而“城邦”、尤其雅典，是绝对与僭主制对立的。⑦ 此外，对苏格拉底的一个指控也是说他教自己的学生“成为僭主”。这样一些理由解释了为什么色诺芬提出他的对僭主统治的改善（隐含着这种统治的稳定）的思考的方式，不同于他提出对雅典的政体如何改善的思考的方式：在他不参与其中的对话中，《希耶罗》是他惟一的、当谈到作者的名字时绝不用第一人称的著作；而《方式与手段》是他惟一的、一开

---

④ 《雅典的岁收》Ⅰ.1。比较《回忆录》Ⅳ 4.11－12，以及《会饮》4.1－2。

⑤ 《希耶罗》4.9－11；7.10，12，8.10；10.8；11.1。

⑥ 《回忆录》Ⅰ 2.9－11；Ⅲ 9.10；Ⅳ 6.12（比较Ⅳ 4）。《家政论》21.12。《斯巴达政制》10.7；15.7－8。《阿格西劳》7.2。《希腊志》Ⅵ4.33－35；Ⅶ1.46（比较Ⅴ4.1；Ⅶ3.7－8）。《居鲁士劝学录》开头的句子意指僭政是最不稳定的政体（见亚里士多德《政治学》1315b10ff.）。

⑦ 《希耶罗》4.5。《希腊志》Ⅴ4.9，13；Ⅵ 4.32。比较《希耶罗》7.10与《希腊志》Ⅶ3.7。亦见伊索克拉底《致尼科莱斯》24。

始就用一个强调的“我”的著作。此外，上面的理由也解释了，为什么在相当简略的改善僭主统治的暗示之前，用了最强烈的词汇、相当详细和广泛地讨论僭主生活的不可欲特征。

《希耶罗》几乎完全是作者之外的人的叙述。除此之外，色诺芬只有一部著作：《家政论》具有这样一种特征。在《家政论》中，作者也几乎完全“隐藏了自己”。⑧《家政论》是苏格拉底和另一个雅典人有关家政管理的对话。根据苏格拉底，在家政管理的技艺和城邦事务的管理技艺之间并没有什么根本的不同，两者都被他称为“王者之术”。⑨ 因此，这篇对话被安排为教导一种《家政论》而不是《政治学》或《王政学》，只可能是由于某种第二位的考虑。有丰富的证据表明：当《家政论》表面上只讨论家政技艺时，实际上还是在处理王者之术。⑩ 那么我们就可以像描述王政（Basilicus）与僭政（Tyrannicus）的关系一样，如此描述色诺芬的这两篇对话的联系：这两篇对话是分别处理君主制的两种形式。⑪ 既然经济学家（家政）是一个统治者（王者），《家政论》也就像《希耶罗》一样，是在一个智慧者（苏格拉底）⑫ 和一个统治者（潜在的经济学家克利托布卢和实际的经济学家伊斯阔马库斯）之间的对话。但《家政论》的智慧者和统治者都是雅典人，而《希耶罗》里的都不是；《家政论》的智慧者和潜在的统治者都是色诺芬的朋友，且色诺芬本人就出现在对话中，而

33

---

⑧ 柏拉图《理想国》393c11。

⑨ 《回忆录》Ⅲ4.7－12；6.14；Ⅳ2.11。

⑩ 《家政论》1.23；4.2－19；5.13－16；6.5－10；8.4－8；9.13－15；13.4－5；14.3—10；20.6－9；21.2－12。在这篇著作末尾贬损僭主的评论，对一篇献给王者艺术的著作来说是恰当的结论。由于柏拉图分享着“苏格拉底的”这一观点：认为政治艺术本质上并非不同于经济技艺，一个人也可以说，那只能是由于第二位的原因，他的《政治家》没有名之为《家政论》。

⑪ 《回忆录》Ⅳ6.12。

⑫ 《苏格拉底的申辩》34。

《希耶罗》里的人物在色诺芬生活的年代以前就早已经死了。把对“僭主”的教诲安排给苏格拉底显然不可能，但这并不是说，在苏格拉底生活的环境里就没有实际和潜在的僭主。情况正好相反，对色诺芬来说，没有什么比这更容易的了，比方说安排一场在苏格拉底和卡尔米德（Charmides）或者克里提亚（Critias）[13]或者阿尔喀比亚德之间的对话来讨论作为一个僭主如何实施好的统治。但如果这样做——给苏格拉底派定这样一个角色——那就将毁掉他自己为苏格拉底辩护的基础。正是因为这个原因，在《家政论》中苏格拉底所占据的角色，在《希耶罗》中由另一个智慧者来担任。在选定了西蒙尼德之后，色诺芬就可以自由地使他介入与雅典的僭主希普帕库斯（Hipparchus）的谈话了。[14] 但他显然希望避免任何在“僭主”和“雅典”话题之间的联系。

一个人禁不住会奇怪为什么色诺芬会选择西蒙尼德，而不是其他著名的与僭主谈话的智慧者作为其对话的主角。[15] 在《希耶罗》与《家政论》之间的平行比较可以提供一条线索。王者之术在道德上是优于僭主的技艺（僭政之术）的。教导王者或家政技艺的苏格拉底在从财富获得的快乐方面有着完美的自制。[16] 教导（传授）僭主技艺的西蒙尼德是出了名的贪心。[17] 教导家政或王者技艺的苏格拉底自身不是家政学家（理财家），因为他对扩大其财产并不感兴趣。相应地，他的教导大致也就在于：给一个潜在

---

⑬ 《回忆录》Ⅰ2.31 ff.；Ⅲ7.5－6。

⑭ 柏拉图，《希普帕库斯》228b－c（cf. 229b）；亚里士多德，《雅典的政制》18.1。

⑮ 柏拉图，《第二封信》，310e5 ff。

⑯ 《回忆录》Ⅰ5.6。

⑰ 阿里斯托芬，pax 698－9。亚里士多德《修辞学》1391a8－11；1405b24－28。亦见柏拉图《希普帕库斯》228c。莱辛称西蒙尼德为希腊人中的伏尔泰。

的理财家说明一次他曾经和实际的理财家的谈话。[18] 而教导僭主技艺的西蒙尼德，至少也有一些理财（家政）技艺的根底，[19] 无需帮助就是一个“理财家”。

34 借助于在《家政论》和《希耶罗》间的平行比较，我们前面对于色诺芬以对话的形式提出“僭主的”教诲这一事实的解释，就被证明是不充分的。鉴于这一比较，我们必须提出这一更广泛的问题：为什么《家政论》和《希耶罗》不像色诺芬的另两篇谈技艺的著述——《骑术》和《狩猎术》是以论述、甚至是故事的形式写的，而是以对话的形式出现？我们不妨大胆地说，这前两篇著作的主题处在一个更高的层次，或者说更为哲学化。所以它们的论述方式也就应当是更哲学的。从色诺芬的观点看，哲学论述是谈话式的。对统治技艺（治术）的谈话式教诲有两个特别的优点。首先，它使一个智慧者（老师）和一个统治者（学生）面对面成为必要。此外，它迫使读者去注意由智慧者给予统治者的教诲是否产生硕果，因为它迫使作者留下这样一个有关理论与实践、或知识与德性的关系的特别基本问题不作解答。

谈话式的教诲的第二个优点在《希耶罗》中特别突出。不公义僭主不幸的证据特别建立在经验的基础之上，[20] 而仁慈僭主幸福的证据却非如此，幸福仅仅是由一个诗人允诺的。读者仍然要奇怪：经验是否对有德僭主的幸福提供了一个例证。[21] 相应的对

---

⑱ 《家政论》6.4；2.2；12 ff。比较《回忆录》Ⅳ7.1与上书Ⅲ1.1 ff。比较《远征记》Ⅵ1.23与上书Ⅰ10.12。

⑲ 《希耶罗》9.7－11；11.4，13－14；比较《家政论》1.15。

⑳ 《希耶罗》1.2，10；2.6。

㉑ 注意《希耶罗》中专有人名几乎完全缺席。在其中惟一出现的专名（当然，希耶罗、西蒙尼德、宙斯和希腊人的总称除外）是希耶罗所宠爱的代罗库斯（Dailochus）。格罗特在《柏拉图和苏格拉底的其他同伴》中评论说：“当我们读到西蒙尼德的建议，他告诉希耶罗如何可以使自己受欢迎，我们马上意识到他们有同样的意图和同样的无效。色诺芬不可能发现任何真

《家政论》的读者提出的问题得到了回答——即便不是通过《家政论》本身，而是通过《居鲁士劝学录》和《阿格西劳》予以回答。但有德僭主的实际幸福的问题，在色诺芬的全部著作中依然悬而未决。当《居鲁士劝学录》和《阿格西劳》通过展示或至少详述有德君主居鲁士和阿格西劳的死，确定了他们的幸福，而《希耶罗》由于其形式，却不可能说明僭主希耶罗的结局。[22]

我们希望解释，为什么色诺芬以西蒙尼德和一个非雅典的僭主的谈话形式来提出对“僭主的”教诲。对这一教诲的准确理解所要求的比仅仅理解其内容要多。一个人也必须考虑这一教诲提出的形式，否则就不能认识作者赋予它在整个智慧中所占的地位。35 提出这一教诲的形式表明了这一特点：它是这样一种哲学教诲——一个真正的智慧者并不关心是否以他自己的名字提出这教诲。而且，通过说明一个智慧者（即西蒙尼德）屈尊以他自己的名字提出“僭主的”技艺的过程，作者也向我们展示了应当如何向其最终的听者——僭主提出这一教诲。

正的、相应于此的希腊专制君主……他也不可能发明任何一个有任何受欢迎迹象的希腊专制君主。”然而，格罗特继续说：“他被迫到不同于希腊的别的国家和习惯中去寻求，我们也许可以把《居鲁士劝学录》就归于这种需要。”但根据色诺芬，居鲁士不是一个僭主而是一个国王，格罗特的错误在于把“僭主”与“专制君主”等同起来。

㉒ 西蒙尼德几乎没有谈到希耶罗或一般僭主的有死（《希耶罗》10.4）：希耶罗作为一个僭主，一定是生活在暗杀的持续恐惧中。特别是比较《希耶罗》11.7末尾和《阿格西劳》9.7末尾。也比较《希耶罗》7.2、2.7ff. 和8.3 ff.（荣耀人们的方式），以及《希腊志》Ⅶ1.6（葬礼的荣耀）。参考《希耶罗》11.7，15以及柏拉图，《理想国》465d2－e2。

36

三 场 景

A 人物以及他们的意图

> 诗人西蒙尼德曾经有一次到僭主希耶罗那里去，在他们都空闲的时候，西蒙尼德说，……

这就是色诺芬对谈话发生的场景明确说到的全部。是西蒙尼德“到希耶罗那里去”，而不是希耶罗到西蒙尼德那里去，僭主不喜欢到国外旅行。[①] 看来当西蒙尼德与希耶罗的妻子谈过以后，这个智慧者在这个富有者的门口消磨他的时间而不是相反。[②] 西蒙尼德“曾经有一次”到希耶罗那里去，他仅仅是拜访希耶罗。那些来此在这个僭主面前表演智巧、美丽或好东西的人们，比较喜欢一旦得到奖赏就离开。[③] 谈话开始于两人都有“空闲”的时候，我们可以补充说，是在他们各自都单独呆着的时候。这也不是开始于西蒙尼德刚到的时候。从谈话的过程中可以看到，希耶罗在谈话之前对西蒙尼德的品性已经先有了一些看法，而西蒙尼德对希耶罗也有了一些观察。这不是不可能的，在两人都找到空闲之前各人所做的事情，也是彼此有关的事情。无论如何，在谈话开始时，他们相互之间并不是完全的陌生人。他们对对方的知识或者说意见甚至可以解释他们为什么要进行这一次闲暇中的谈话，并解释他们从谈话开始起各自的表现。

是西蒙尼德首先开始这次谈话。他的目的是什么呢？他开始

---

① 《希耶罗》1.12；2.8。比较柏拉图，《理想国》579b 3 - c3。

② 亚里士多德，《修辞学》1391a8 - 11。

③ 《希耶罗》1.13；6.13；11.10。

提出这个问题：希耶罗是否愿意向他解释他比诗人知道得更好的事情？这个向一位并非是他的统治者的僭主提出的文雅问题，在非正式的问询与恭顺的提问之间不失为一个恰当的中道，前一种是苏格拉底常用的："告诉我"，或者用文雅的说法："我很想知道"；后一种是苏格拉底对是他的统治者的僭主们（"立法者"克里提亚和卡利克里斯）提问的方式："我可以问……吗？"④ 通过这个问题，西蒙尼德显示自己是一个智慧者，因为他总是想学习，希望从希耶罗那里学到一些东西。这样，他就使希耶罗处在一个在某一方面比他更聪明、更有权威的地位。而希耶罗充分意识到西蒙尼德有多聪明，并没有这样的一丝念头：他在什么事情上要比像西蒙尼德这样的智慧者知道得更好。西蒙尼德向他解释了：因为希耶罗过去是过平民的生活，现在却成了一个僭主，根据他有的两种经验，他是会比西蒙尼德更好地知道这两种生活方式的苦乐有何不同。⑤ 话题的选择是完美的。在一个智慧者能够受欢迎地参与的谈话中，僭主生活和平民生活的比较是惟一广泛和"聪明"的话题，这时智慧者可以以一种低于僭主的姿态出现，这个僭主过去曾经是平民，现在也不是一个智慧者。而且，正像西蒙尼德所暗示的，那应当指导苦乐比较而非德恶比较的观点，看来正是相应于僭主而非王者的特征。⑥ 西蒙尼德然后以一种从希耶罗那里学习、或者说在他提出的话题的权威那里得到第一手消息的意图开始了谈话。

但西蒙尼德证明他的问题的理由在希耶罗看来只是似乎有理

---

④ 《回忆录》Ⅰ2.33。《家政论》7.2。《居鲁士劝学录》Ⅰ4.13；Ⅲ1.14；Ⅷ4.9。

⑤ 《希耶罗》1.1－2。

⑥ 亚里士多德，《政治学》1311a 4－5。比较柏拉图的《高尔吉亚》卡利克里斯的命题。

的。它没有考虑判断、智慧对经验作正确评价的决定性作用。⑦而且，问题本身并不是这样一种性质：一个智慧者可能有也可能没有的特殊经验（比如那些惟一个实际的僭主能够有的经验）可以对问题的完全解答意义重大。问题宁可说是这样一种性质：这样的智慧者、也只有这样的智慧者必然具有一种完善的回答。西蒙尼德联系苦乐来比较僭主生活和平民生活的差别的问题，在上下文中考虑，可以等同于这两种生活方式哪一种更可欲的问题，因为“苦乐”是所涉及的话题的惟一根本的选择标准。最初的问题让位给更专门的问题，通过西蒙尼德不久就假定，僭主生活比平民生活涉及较多的快乐和较少的痛苦，换言之，僭主生活比平民生活更可欲。⑧ 甚至希耶罗也说，西蒙尼德这样一个著名的智

38

⑦ 请注意在《希耶罗》1.1－2 中重复出现的“合理性”(εἰκός) 的意义。这一指示的意义是通过对话中发生的场景揭示的。希耶罗为了在从苦乐方面比较两种生活方式有何不同的问题上比西蒙尼德知道得更好，他必须具有两种生活的实际知识，亦即希耶罗不应当忘记平民生活的苦乐，但希耶罗还是说他不是记得很清楚了（1.3）。而且，对上述差别的知识是通过计算或推理获得的，而计算和推理需要预先假定某些对各种苦乐的不同价值的知识，或不同重要性的知识，而希耶罗还必须向西蒙尼德学习，有些快乐和另一些快乐相比要少一些重要性（2.1；7.3－4）。此外，为了对上述的差别比西蒙尼德知道得更好，希耶罗还必须具有某种像西蒙尼德一样的计算或推理能力，西蒙尼德还向希耶罗展示他所谓的差别的知识（一种没有西蒙尼德的帮助他不可能获得的知识）是基于对一种重要的相关因素的致命忽视（8.1－7）。这样，一个经历了两种生活方式的人比只经历了其中一种生活方式的人对它们的差别知道得更好的命题，就只有在增加了某些重要的限制的情况下才是真实的；就它本身而言，它是一种省略三段论的结果，只是看似有理的。

⑧ 《希耶罗》1.8，14，16。西蒙尼德说僭主是普遍被艳羡或嫉妒的（1.9），他暗示这当然对平民来说不是真的。他在 2.1－2 与 7.1－4 中有关各种专门的快乐的多少有保留的陈述，必须一开始就借助于他在 1.8 中有关所有快乐的一般陈述来理解。西蒙尼德在 2.1－2 中的陈述是被希耶罗借助于西蒙尼德的一般陈述来理解的，正像在 2.3－5、4.6、6.12（亦比较 8.7 和 3.3）对于西蒙尼德最初问题的解释，考虑伊索克拉底，《致尼科莱斯》4－5。

慧者这样说是令人奇怪的，一个智慧者应当能够判断僭主生活的幸福或悲惨，即便他没有实际的僭主生活经验。⑨ 关于僭主生活是否可欲，以及在多大程度上比平民生活更可欲，特别是从快乐的观点看它是否可欲、以及在多大程度上更可欲的问题，不再是一个获得了智慧的人考虑的问题。⑩ 如果西蒙尼德是一个智慧者，那么他必须另有一种动机，而不是渴望从希耶罗那里就这个话题学到什么。

希耶罗表达了这一观点：西蒙尼德是一个智慧者，是一个比他本人聪慧得多的人。这一认定在某种程度上是由对话本身所表明的，西蒙尼德在其中表现为是能够向希耶罗教导作为一个僭主的统治技艺的。但当西蒙尼德如此表明比希耶罗聪慧时，这决没有确定色诺芬就径直认为他是智慧的。色诺芬认为西蒙尼德的智慧只能通过与苏格拉底的比较来确认，色诺芬无疑认为苏格拉底是智慧的。然而，在对比《希耶罗》和《家政论》的基础上达到一个临时结论是可能的。如果西蒙尼德是智慧的，他就具有谈话的技艺，亦即，他能在和任何对话者谈话时做他想做的，⑪ 或者，他能把任何谈话引导到他希望的终点。西蒙尼德和希耶罗的谈话达到了这样一个有关改善僭主统治的建议，那是一个智慧者对一个僭主所期望达到的一种好的状态。这样我们认为智慧的西蒙尼德开始这次谈话是为了给希耶罗带来某些利益，也许还是为了进而对他的臣民有利。在他与希耶罗逗留的期间，西蒙尼德观察到这个统治者一些事情——有些是关系到他的胃口，有些是关系到他的情爱，⑫ 西蒙尼德知道希耶罗犯了某些重大的错误，譬如他

---

⑨ 《希耶罗》2.3－5。人们也不要忘记这一事实：《希耶罗》的作者绝不是一个僭主。比较柏拉图，《理想国》577a－b，《高尔吉亚》470d5－e11。

⑩ 《回忆录》Ⅰ3.2；Ⅳ8.6；5.9－10。比较《远征记》Ⅶ17－21。

⑪ 《回忆录》Ⅳ6.1，7；Ⅲ3.11；Ⅰ2.14。

⑫ 《希耶罗》1.21，31。

参加奥林匹克和皮西安赛会。[13] 较一般地说，西蒙尼德知道希耶罗不是一个完善的统治者，他决定教导希耶罗如何作为一个好的僭主来统治。具体地说，他认为是能提醒他防止某些重大错误的。但是，且不说公共的礼仪，没有人希望去谴责或反对一个正在他面前的僭主。[14] 这样，西蒙尼德就以最少冒犯的方式把僭主引导到这样一种心情，在这种心情中，僭主将高兴地去注意听、甚至要求听一个诗人的劝告。他同时、或者说以同样的行为使僭主相信他有能力对一个僭主给出健全的劝告。

39

在西蒙尼德能教希耶罗如何作为一个僭主统治之前，必须使他领悟到，或者提醒他所陷入的困难，他自己不可能克服这些困难，是诗人领悟到他统治的缺陷，这确也正是他整个生活的缺陷。要通过别人来领悟自己的缺陷，对大多数人来说，也就是使自己在检查官前感到卑微。西蒙尼德必须使僭主感到卑微，他必须把他带到一个低微的状态，或者，借助于他显然已达到的目的来看他的意图，他必须使僭主感到沮丧。而且，如果他想把希耶罗对他自己缺陷的承认作为他教诲的出发点，他就必须把希耶罗引导到明确承认他生活的所有相关的不快事实。为了避免不必要的冒犯，他所能做的就是不去直接谈论希耶罗的生活，而是谈论较一般的、较少冒犯的话题。从一开始，我们将假定，当西蒙尼德和希耶罗开始谈论僭主生活和平民生活的相对可欲性时，他就是由这样的意图所引导的，即要通过对比僭主生活（实际也就是希耶罗自己的生活）和平民生活来使希耶罗这个僭主感到沮丧。

---

[13] 比较《希耶罗》11.5 与《阿格西劳》9.6－7，以及品达，Ol. Ⅰ与Pyth. Ⅰ-Ⅲ。

[14] 《希耶罗》1.14。同样的行为规则也被苏格拉底所遵循，比较他面对“立法者”克里提亚和卡利克里斯的说话方式及在“某个地方”，亦即不是当着僭主的面对三十僭主的公开谴责，那被“报告”给了克里提阿斯和卡利克里斯（《回忆录》Ⅰ 2.32－38）。在柏拉图的《普罗泰哥拉》（345e－346b 8）中，苏格拉底原谅西蒙尼德在压力下赞扬僭主。

要以最少冒犯的方式达到这个直接的目的，西蒙尼德必须创造一种境况——不是由他，而是由僭主自己来解释他的生活或者一般僭主生活的缺陷，而且还是这样一种境况，使僭主不仅是自发地、甚至是快乐地来做这件通常是不愉快的事情。西蒙尼德达到这一结果的机巧是：他通过展示他的低微而给予希耶罗一个展示其优越的机会。他在谈话开始时，明确地表示他是一个必须从希耶罗那里学习的人，或者说，是一个在某一方面没有希耶罗聪明的人，或者说是采取了做一个学生的角色。因此，他使自己成为认为僭主生活比平民生活更可欲的意见的代言人，也就是说使自己成为对僭主生活的那种不智者的粗俗意见的代言人，或者说大多数人、大众的代言人。[15] 这样他就机智地、而且也是一直有效地使自己作为一个绝对没有希耶罗聪明的人出现。这样他就诱使希耶罗采取教导者的角色。[16] 他成功地使希耶罗反驳流俗的意见，从而也就证明僭主的生活，也即他自己的生活是不幸的。希耶罗通过赢得其论证而展示其优越，这论证的内容是使他沮丧的，但恰恰通过证明他是极端不幸的，他却证明了他比聪慧的西蒙尼德更聪慧。这样，他的胜利也就是他的失败。西蒙尼德通过诉诸僭主对优越的兴趣，或者说对胜利的欲望，使僭主自发地、甚至几乎是欢乐地承认他的生活的所有缺陷，从而达到这样一种境况，使劝告的提供不是一个笨拙的学校校长的行为，而是一个人性的诗人的行为。此外，这使希耶罗也渐渐领悟到他直接走进了西蒙尼德为他设下的如此智巧鬼魅的圈套，他将比以前更信服西蒙尼德的智慧。 40

在西蒙尼德开始教导希耶罗之前，换句话说，在《希耶罗》的最大一部分中（第1-7章），他表现得比他实际上要少些智慧。在《希耶罗》的前一部分，西蒙尼德隐藏了他的智慧，他不仅报

---

⑮ 《希耶罗》1.9-10，16-17；2.3-5。

⑯ 《希耶罗》1.10；8.1。

告了对于僭主生活的流俗意见，不仅把他传达给了希耶罗，并为了得到反驳而问他对此有何看法，他实际上还采取了这一观点。希耶罗由此感到西蒙尼德忽视或者说弄混了僭主生活的性质。[17]这样问题就出现了：为什么西蒙尼德的智巧并没有影响他达到目的？为什么希耶罗还是认真地对待他？为什么希耶罗并没有把他看作一个傻瓜、一个流俗意见的愚蠹追随者？只要这一困难没有满意地得到解释，谈话发生的境况就还是完全模糊的。

如果流俗的意见仅仅意味着愚蠢或不智，这个困难就不可解决。流俗的对于僭主生活的意见可以概括如下：僭政对于城邦是坏的，但对于僭主本人是好的，因为僭主生活是最享受和最可欲的生活方式。[18] 这个意见是建立在流俗心灵的这一基本前提之上：即认为身体的快乐和财富或者权力比德性更重要。流俗的意见不仅受到智慧者的批评，而且尤其受到绅士（gentleman）批评。按照完美绅士的意见，僭政不仅对于城邦是坏的，而且尤其对于他本人也是坏的。[19] 通过采取流俗的意见，西蒙尼德含蓄地拒绝了这一观点。他不可能是一个绅士吗？他缺少节制、缺少绅士的自制吗？他可能是危险的吗？这种怀疑是否出现，显然有赖于希耶罗对“智慧”和“绅士”的联系所持的意见。但如果这种怀疑出现，理论的、多少游戏式的讨论就将转变为一场冲突。

41 如果西蒙尼德不在僭主的心灵里引起一种比多少古怪地想赢得一次辩论的胜利更为深刻的感情，那么，他的程序的讥讽因素就将危及他的严肃目标的达到。希耶罗理解和回应西蒙尼德的问题和断言的方式，注定要由他对西蒙尼德的品质和意图的看法所

---

⑰ 《希耶罗》2.3-5。

⑱ 虽然所有人都认为僭主是让人嫉妒的，大多数人都被僭主的外在的辉煌所骗，大多数人并不希望被僭主统治而是希望被正义的人统治。比较《希耶罗》2.3—5和前引5.1、4.5。比较柏拉图《理想国》344b5-c1。

⑲ 比较《家政论》的末尾和前引书6.12 ff。亦见《回忆录》Ⅱ6.22 ff。

决定。他认为西蒙尼德是一个智慧者。这样，他对西蒙尼德的态度就是一种对于智慧者的一般态度的特例。他说僭主害怕智慧者，他对西蒙尼德的态度也就必须相应地去理解："不是敬仰他"，而是畏惧他。[20] 考虑到西蒙尼德是希耶罗城邦里的异乡人，因而不可能真正对希耶罗的统治构成威胁，[21] 我们更倾向于说，他对西蒙尼德的敬仰被某些畏惧减轻了，被某些在与生俱来的状态中的畏惧、亦即不信任减轻了。他不信任任何人，而尤其是不信任那些具有卓而不群的巨大能力的人。因此他不可能是完全坦率的，他像西蒙尼德一样有所保留，虽然多少是出于不同的理由。[22] 他们的谈话也就发生在一种有限的直率气氛中。

僭主对于智慧者的畏惧是比较特别的。关键的事实是由希耶罗解释的，那一解释甚至在文字上也是《希耶罗》的中心段落。[23] 他害怕勇敢者，是因为他们可能为了自由而冒险；他害怕公正者，是因为大多数人可能想要他们来统治；至于智慧者，他害怕"他们可能谋划什么事情"。这样，他害怕勇敢者和公正者就是因为他们的德性或有德性的行为可能恢复城邦的自由，或至少恢复一个非僭主的政府。希耶罗对这些大多都明确地解释了，但是，他并没有明确地说，他害怕智慧者将带来什么样的危险，他是害怕他们将为了自由或公正的政府而谋划呢，还是害怕他们为了别的目的而谋划？[24] 在希耶罗的明确陈述中，没有回答这个问题。为什么僭主害怕智慧者？

对希耶罗的沉默，最谨慎解释可能是认为，他不知道智慧者

---

⑳ 《希耶罗》5.1；1.1。

㉑ 《希耶罗》6.5。亚里士多德，《政治学》1314a10－13。

㉒ 《希耶罗》4.2。见注14。

㉓ 《希耶罗》5.1－2。

㉔ 希耶罗在4.1中描述"谋划邪恶和卑鄙的事情"，亦即几乎直接在这一关键的段落前。也比较1.22－23。

的意图。由于他曾经也是一个平民，一个普通公民，一个僭主的臣民，他知道和理解勇敢者和公正者的目的——像他们自己知道得一样好。但是，他绝不是一个智慧者，他从自己的经验不知道何为智慧。他知道智慧是一种德性，一种力量，因而也是对僭主权力的一种限制，是对僭主统治的一种威胁。此外，他也知道智慧是一种不同于勇敢和公正的东西，但是，他不能清楚地把握智慧独有明确特征，智慧要比勇敢和公正更难于捉摸。也许我们还可以说，对于僭主来说，有别于勇敢和公正的智慧，是一种让人不安的东西。无论如何，他对智慧者的恐惧是一种不确定的恐惧，在某些情况下——就像希耶罗对西蒙尼德的恐惧——大致是一种模糊但却强烈的不安。

42

这种对于智慧者的态度不仅仅是僭主们的特点。苏格拉底的命运一定总是出现在色诺芬的心里。色诺芬确信这一观点：智慧的人们很容易招来不那么智慧或完全不智慧的人妒忌，他们总是面临“多数”的各种各样模糊的怀疑，他自己也暗示苏格拉底在民主制度下的某些经验，他在君主制度下也同样感觉到了。智慧者容易被——不仅被君主，也被普通的公民——嫉妒也容易被怀疑。[25] 由于缺少对智慧的理解力而产生的对智慧者的不信任，是大众、也是僭主和非僭主的共同特征。希耶罗对智慧者的不信任和大众的态度至少也有某种类似。

苏格拉底的命运说明，那些不理解智慧性质的人容易混淆智慧者（the wise man）和智者（the sophist）。在某种意义上，两者都具有某种智慧，但是，智者为了低下的目的出卖智慧，特别是为了金钱，而智慧者却是为了最高尚和道德的目的使用智慧。[26]

㉕《回忆录》Ⅰ2.31；《会饮》6.6。《苏格拉底的申辩》20－21。《居鲁士劝学录》Ⅲ1.39。比较柏拉图的《苏格拉底的申辩》23d4－7，28a6－b1，以及《第七封信》344c1－3。

㉖《回忆录》Ⅰ6. 12－13。

智慧者也是绅士，而智者却是卑屈的。混淆智慧者和智者的错误可能是由于“绅士风度”的含糊性。在普通的用法中，“绅士”是指一个公正和勇敢的人，一个好公民，但却不一定是一个智慧者。伊斯阔马库斯，这个色诺芬拿来与苏格拉底对照的、完全受尊重的人，就被所有人——男人和女人、外邦人和公民——称为绅士。在“绅士”这个词的苏格拉底的意义上，它是和智慧者等同的。[27] 智慧的本质、或者说与智慧和通常的绅士风度相区别的东西，是俗众所不理解的，他们可能被引导到相信智慧与他们所惟一知道的绅士风度是对立的，他们可能怀疑智慧者的绅士风度。他们将觉得智慧是这样一种能力，用它可以谋划来得到某些东西，这些东西是很有价值的，因而也是很难得到的。而由于相信僭主的生活是最快乐的，因而也是最可欲的，他们就倾向于把智慧与成为并保持一个僭主的能力等同起来。那些成功地取得了僭主权力并保持了一段时间的人，就被赞扬为智慧的和幸运的人；这种使一个人成为并保持一个僭主的能力就被广泛地等同于智慧。另一方面，如果一个智慧者表明自己不想觊觎僭主权力，他还是要被怀疑教导他的朋友成为僭主。[28] 在这种俗众智慧观的基础上，这一结论便似乎是合理的：一个智慧者觊觎僭主地位，如果他已经是一个僭主，则他试图保持这一地位。 43

现在让我们再来看看希耶罗有关人类的各种类型卓越的陈述。勇敢者将为了自由而冒险；公正者将被多数人欲望成为他们的统治者。作为勇敢的勇敢不会被统治者欲望；作为公正的公正也是一样。

㉗ 比较《家政论》6.12 ff、11.1ff 与《回忆录》Ⅰ 1.16、Ⅳ 6.7。比较柏拉图《理想国》489e3－490a3。注意在“绅士”的两种意义之间的区分，以及柏拉图在公共或政治德性与真正的德性之间的区分。

㉘ 《居鲁士劝学录》Ⅰ 1.1。《回忆录》Ⅰ 2.56；6.11－12。比较《回忆录》Ⅳ 2.33 与《会饮篇》3.4。见柏拉图《第七封信》333b3 ff. 、334a1－3 和《高尔吉亚》468e6－9；469c3（cf. 492d 2－3）；亦见《理想国》493a6 ff。

正像作为勇敢的勇敢区别于作为公正的公正，作为智慧的智慧也区别于勇敢和公正两者。智慧者将为自由冒险吗？区别于忒拉西布洛斯（Thrasybulus）的苏格拉底会冒这种险吗？当在“某个地方”谴责克里提亚及其追随者时，当拒绝服从不公正的命令时，苏格拉底并不是为推翻他们而工作。㉙ 这个智慧者会被群众欲望为统治者吗？一个人没有权力假定希耶罗的智慧观和正义观就等同于色诺芬的智慧观和正义观。文本向我们暗示：根据希耶罗的看法，作为智慧的智慧者有一种不同于勇敢和公正者的目的，或者说，如果说勇敢和公正的结合就构成绅士风度的本质，智慧者却不一定是绅士。上下文暗示智慧者的目的和僭主的宿敌有所不同，后者是关心恢复自由和“建立良好法律”的。㉚ 这个暗示并没有被西蒙尼德明显否定，虽然他在他的教诲中避免使用“自由”和“法律”这些词。于是只有一个合理的选择：僭主害怕智慧者是因为他可能试图推翻僭主，而这并不是为了恢复非僭主政府，而是想自己成为僭主，或者说僭主的害怕是因为智慧者可能劝告一个他的学生如何推翻一个实际的僭主而自己成为僭主。希耶罗的中心陈述并不排除而宁可说是暗示着一种俗众的智慧观，㉛ 它并不排除而宁可说是暗示着这样一种观点：智慧者是潜在的僭主。㉜

㉙ 《回忆录》I2.31 ff；Ⅳ 4.3。《会饮》4.13。比较柏拉图，《苏格拉底的申辩》20e8－21a3，32c4－d8；《高尔吉亚》480e6 ff；亦见《普罗泰哥拉篇》329e2－330a2。比较注 14。

㉚ 《希腊志》Ⅳ4.6。比较《会饮》3.4。

㉛ 当希耶罗断言僭主是不公正的时候，他并没有说他是愚蠢的。当他断言僭主周围的人是些不公正、不节制与奴性的人，他并没有说这是由愚蠢构成。考虑在《希耶罗》5.1 中描述的有德者和 5.2 中描述的邪恶者之间没有交流。而且，通过证明他比智慧的西蒙尼德更聪明，希耶罗想证明僭主也的确是智慧的。

㉜ 根据色诺芬的苏格拉底，那具有统治所需要的专门知识的人才是真正的统治者（《回忆录》Ⅲ 9.10；1.4）。因此，具有僭主技艺的人也是真正

希耶罗多少意识到这一点：智慧者并不是按照外在的表象来判断快乐与悲惨，而是知道幸福与不幸的位置是在人们的心灵中。他因此感到很奇怪：西蒙尼德为了所有实际的目的，竟然把幸福等同于财富与权力，并最终等同于僭主的生活。然而，他并没有说，作为一个智慧者的西蒙尼德是言不由衷的，或者说是在开玩笑。相反，他很认真地对待西蒙尼德的断言。他并没有认为，一个智慧者竟然有西蒙尼德这样一种观点，这是荒唐可笑的、不可能的。[33]他不认为这是不可能的，因为他相信：只有一个僭主的经验能够以最后的确定性确认僭主的生活是否比一种平民的生活更可欲。[34]他并不真正知道智慧者的目的。那么，他不相信智慧者是一个潜在的僭主的看法，但也不相信相反的看法。他在两种完全相反的观点之间游移不定：一种是俗众的智慧观，另一种是智慧者的智慧观。在这种情况下，他要采取其中的哪一种观点有赖于与之谈话的智慧者个人的行为。至于西蒙尼德，这个问题是由这一事实决定的：他采取了俗众的观点——认为僭主的生活是比私人的生活更可欲。至少在他与西蒙尼德的谈话中，希耶罗将因这

44

的僭主。从色诺芬的观点看，希耶罗对西蒙尼德的不信任是对苏格拉底真理讥讽的反映。说它是讥讽的是因为下面的理由：从色诺芬的观点看，王者艺术或僭主技艺的智慧的教师并不是潜在的统治者——在这个词通常的意义上说，知道如何统治的他并不一定希望统治。甚至希耶罗也承认正义者并不希望统治，他们只希望关心自己的事情（参考《希耶罗》5.1和《回忆录》I 2.48；II 9.1）。如果智慧者必然是公正的，僭主技艺的智慧的教师就不希望成为僭主。希耶罗对智慧者和公正者所做的区分提出的问题正是在智慧和正义之间的必然联系的问题。

[33] 《希耶罗》2.3–5（比较这一措辞与《希耶罗》，1.9和《居鲁士劝学录》IV 2.28）。应当强调的是，在这一重要的段落里，希耶罗并没有谈到智慧。（他惟一明确的对智慧的评论出现在5.1这一中心段落里。）而且，希耶罗以沉默为他在2.3–5中所说的幸福观点辩护，在后来的一个段落中（7.9–10），他承认至乐需要外在或可见的信号。

[34] 《希耶罗》2.6；1.10。

种怀疑而烦恼：这种智慧者可能是一个潜在的僭主，或者是希耶罗的可能对手的一个潜在教导者。㉟

希耶罗对西蒙尼德的畏惧或者说不信任源自他对智慧者的态度，不管他们谈话的话题是什么这种畏惧都将存在。如果说有什么话题会增加希耶罗对西蒙尼德的怀疑，那就是这个智慧者事实上提出的话题了——这个话题涉及到僭主为什么害怕智慧者。而且，西蒙尼德说，所有的人都以一种艳羡和妒忌的混合态度看待僭主，或者说，他们全都嫉妒僭主。希耶罗理解这一陈述也足可以用于西蒙尼德，即西蒙尼德自己也是嫉妒僭主的。㊱ 希耶罗对

㉟ 希耶罗在开始说西蒙尼德是一个智慧的人（ἀνήρ），但正像西蒙尼德在7.3－4中解释的一样，区别于常人（ἄνθρωποι）的真正男子汉（ἄνδρες）是受野心摆布的，因而易于觊觎僭主权力。（在1.1末尾的男子汉［ἀνδρὸς］对应于在1.2末尾的普通人［ἀνθρώποις］，亦参7.9开始。）紧接着，希耶罗评论说，西蒙尼德“现在还是一个平民”（1.3）。这样就暗示他可能成为一个僭主。所以，希耶罗只说了一次“你（平民）”，而西蒙尼德相当经常地说“你（僭主）”：希耶罗在考虑西蒙尼德仅仅是一个平民方面是犹豫的（6.10．在2.5中的“你”是指区别于大多数人的受尊敬的智慧者。西蒙尼德在下列的段落里说到过“你们僭主”：1.14，16，24，26；2.2；7.2，4；8.7）。有关在“真正的男子汉”和“普通人”之间的区分，亦比较《远征记》Ⅰ 7.4；《居鲁士劝学录》Ⅳ 2.25、Ⅴ 5.33；柏拉图《理想国》550a1；《普罗泰哥拉》316c5－317b5。

㊱ 《希耶罗》1.9；6.12。ζηλόω这个词是由西蒙尼德开始使用，后来希耶罗亦用的，表示羡慕的思，指嫉妒的较高尚的对应物（参考亚里士多德《修辞学》Ⅱ 11）。在“嫉妒”这个词的严格意义上，僭主是广受嫉妒的，这话出现在希耶罗在7.1的评论，以及西蒙尼德在对话结尾的强调的允诺中：成为其臣民的施惠者的僭主将幸福且不受嫉妒。也参考11.6，那里暗示像希耶罗一样的僭主是受嫉妒的（参考注13）。在《希耶罗》1.9中，西蒙尼德避免说“嫉妒”，因为这个词可能暗示所有人都觊觎僭主，这样将完全毁掉他的陈述的效果。希耶罗在6.12的陈述不仅指1.9，而且指2.2，等于是对前面西蒙尼德所说的一个纠正。他暗示，不是所有人而是像西蒙尼德这样的人是羡慕僭主的财富和权力的。至于西蒙尼德在羡慕僭主的“所有人”

于智慧的性质并不具有真正的理解力，只有这种理解力可以使他免除对西蒙尼德有关僭主生活和平民生活哪个更可欲问题的怀疑。由于缺少这种理解力，希耶罗不能确信这个问题并不带有任何实际目的——如从僭主那里诱出有关其地位状况的第一手信息，而对于这种地位，诗人是嫉妒的，或者他自己或别人是欲取而代之的。他对西蒙尼德的畏惧和不信任，也是不断地被西蒙尼德看来相信僭主的生活要比平民生活更可欲而加强和确定。西蒙尼德对其偏好十分坦率的承认在希耶罗看来是给了他一个摆脱其不安的机会。他整个的回答都将服务于这个目的——劝阻西蒙尼德以一种艳羡和嫉妒的态度看待僭主。 45

西蒙尼德通过逗弄希耶罗的这一意图，[37]迫使他用最强烈的语言来反对僭主生活，最后也就宣告了他的破产，把对话的领导权让给了西蒙尼德。西蒙尼德的意图是使希耶罗沮丧，希耶罗的意图是要使西蒙尼德不再艳羡和嫉妒僭主，而由他们的合力所产生的结果却主要是西蒙尼德所意欲的，即达到了这样一种境况：希耶罗最后没有别的选择，只能听着西蒙尼德的劝诫。

为了激起希耶罗热烈的反应，西蒙尼德必须对僭主生活的有利之处做某些夸张。当阅读所有他的陈述，一个人会得到这样的印象，的确有一些段落是他多少被希耶罗的论据迫使而承认僭主生活有它的缺陷，而更多的段落是他自发和强烈地肯定它的优点。西蒙尼德有关僭主生活的陈述证明希耶罗的想法是对的：西蒙尼德嫉妒僭主。但西蒙尼德赞扬僭主生活的讥讽特征（有别于他在《希耶罗》第二部分中对于仁慈僭政的赞扬），几乎不能逃脱任何

和欲望成为僭主的“很多人”之间的区分，它必须这样来理解：许多认为一件东西是让人嫉妒的人并不真的欲望它，因为他们相信他们没有能力得到它。比较亚里士多德《政治学》1311a；1313a17－23。

[37] 利用僭主的恐惧作为改善他的一个手段，西蒙尼德的行动是符合色诺芬的教育原则的。见《骑术》1.8；《回忆录》Ⅲ 5.5－6；《居鲁士劝学录》Ⅲ 1.23－24。

读者的注意。例如，当他认为僭主由于不断地听到最愉快的声音——赞扬，从而在声音方面获得比平民更大的快乐时，他并没有忽视这一事实：僭主的随从们加给他的赞扬并不是真正的赞扬。[38]另一方面。希耶罗感兴趣于夸大僭主生活的不利方面，这一点要求一些讨论，因为在《希耶罗》对僭主生活的明确指称是专属于希耶罗的。因此，对作为一个整体的《希耶罗》的倾向的理解，就决定性地有赖于对希耶罗有关这一主题的说法的批判性评价。

想当然认为希耶罗只是表达了色诺芬所考虑的有关僭政的判断，这肯定是不合适的：希耶罗并不是色诺芬。此外，有一些专门的证据表明，按照色诺芬的观点，希耶罗对僭政的指控显然是夸大了。希耶罗断定"城邦都给予杀死僭主者以极大的荣誉"，而色诺芬告诉我们，那些活下来的詹森（Jason）的谋杀者行之所至，在"多数希腊城邦里"都受到荣誉的接待。[39] 希耶罗断定僭主"清楚地知道他所有的臣民都是自己的敌人"；而色诺芬告诉我们，僭主欧夫龙（Euphron）的臣民认为他是他们的施惠者，高度地尊敬他。[40] 希耶罗描述说，僭主被剥夺了所有男伴的快乐，而色诺芬描述说，僭主亚士他基（Astyages）长期充分地享受了这种快乐。[41] 希耶罗说了比色诺芬要承认的更多反对僭政的话，他还表达了自己在他苦涩的经验基础上对这一主题的思考。不管读者对希耶罗的谈话有多么细心，也不可能像在场者一样知道希耶罗的面部表情，不可能知道他的手势、他的声音的音调。这样读者就不是在一个最好的地位上以辨别希耶罗说的哪句话是真的，哪句话是假的。一个包含智慧者角色的对话的众多便利之一就是，读者可以把握

46

---

[38] 比较《希耶罗》1.14 与 1.16。注意西蒙尼德对希耶罗回答的同意的强调（1.16 开始）。亦比较 2.2 与 11.2-5。

[39] 比较《希耶罗》4.5 与《希腊志》Ⅵ 4.32；Ⅶ3.4-6。

[40] 比较《希耶罗》6.14 与《希腊志》Ⅶ 3.12。

[41] 比较《希耶罗》6.1-3 与《居鲁士劝学录》Ⅰ3.10，18。

智慧者对各种说法的可靠性程度的鉴别性观察，这些说法在其同伴的叙述过程中带有同等程度的轻松，但却不一定是同等程度的确信。当粗略地阅读《希耶罗》时，一个人必定会感到希耶罗特别焦虑僭主的缺少友谊、信任、爱国之情和真正的荣誉，以及不断有被刺杀的危险。但色诺芬的西蒙尼德，作为我们惟一解释色诺芬的希耶罗的权威，肯定没有这样的印象：希耶罗的最大悲哀是由缺少上述这些高贵的东西引起的，或者是由他以如此教训性的方式描述的持久和无限的痛苦引起的。他毫不怀疑希耶罗最谴责僭主生活的地方是僭主被剥夺了最甜蜜的同性恋的快乐，亦即西蒙尼德自己宣称是最不重要的快乐。[42] 这样，希耶罗对僭主生活的指控就并没有给西蒙尼德造成深刻的印象。因而这种指控无论多么感人和雄辩，都被带有一种合情合理的不信任的态度阅读。

当希耶罗证明平民比僭主从胜利中得到更大的快乐时，他比较的是公民对外国敌人的胜利和僭主对臣民的胜利：公民认为他们的胜利是高贵的，他们为之自豪，夸耀这一胜利；而僭主却不能骄傲于自己的胜利，或者夸耀它，认为它是高贵的胜利。[43] 希耶罗不仅没有提到在一场内战中一方的胜利，而且没有提到公民由他们的僭主所领导的对外敌的胜利——他忘记了自己在库迈（Cumae）的胜利。他没有考虑这种明显的可能性：一位对一场战争的结果负起了主要责任的僭主，如果得胜，是会比普通公民得到更大的感激的。因为是僭主的明智商议和有效领导带来了这一幸福的结果，而一个普通公民只可能在这场战争的思虑谋划中占有一个小的份额。希耶罗没有考虑这一巨大的快乐可能充分补偿僭主很多次要快乐的缺失。 47

---

[42] 比较《希耶罗》8.6 与 2.1。这一陈述是并不与希耶罗对立的，它是由希耶罗在 1.27 与 1.29 中准备、这样在某种程度上确认的。在 7.5 中，希耶罗表示在在性的问题上他和西蒙尼德达到了一致。

[43] 《希耶罗》2.12－18。

我们可以谈谈那构成《希耶罗》对于僭主生活的指控的首要也是最大部分的两层意义。按照它的明显意义，它等于是对僭主生活的一种最强烈的指控，在这一主题上的最大权威——一个僭主根据自己的经验展示了：僭主生活从僭主自己的观点，甚至从僭主的快乐的观点看也是坏的。[44] 这个意义是显白的、表层的，为了把握这一点，一个人只需读读《希耶罗》的第一部分，其中主要是希耶罗的话就够了。这一部分还有一层不是那么明显的意义，只要我们注意一下《希耶罗》的谈话场景就能看出——不信任的僭主正在 pro domo［为他自己的利益］说话的事实——；当我们考虑色诺芬在希腊的历史著作(《希腊史》)中记录的事实，还可在同样的方向再走一步。这些考虑会使一个人更有资格指控僭政，或给予僭政一个更真实的报道，或达到对僭政的一种智慧的观点。这意味着，为了抓住色诺芬有别于希耶罗所述的僭政观，我们必须借助于更可靠的"行为"或"行动"或"事实"来考虑希耶罗的"说法"，[45] 尤其是借助于最重要的事实：《希耶罗》的谈话场景。这两层意义相应于两种阅读方式，从根本上还相应于两种人的类型。正是有鉴于人的类型差别，以及相应的说话方式的差别，苏格拉底喜欢引用《伊利亚特》的一些诗行，其中描述了奥德修斯在对杰出的人说话时和

---

[44] 通过展示此，希耶罗努力作出了一个我们可以称之为僭主的绅士形象的样子。色诺芬相当留意于希耶罗的教育，他让希耶罗努力呈现为一种他写过的僭主的绅士形象。比较前面 31 页论《希耶罗》与《阿格西劳》的联系。希耶罗对僭主的指控与对僭主生活的真实解释，可以比之于雅典人有关庇西特拉图（Pisistratus）家族的故事和修昔底德的"准确"解释。一个人也可以将这种联系比之于《阿格西劳》与相应的《希腊志》的章节的联系。

[45] 《回忆录》Ⅳ4.10。《阿格西劳》1.6。至于《希腊志》的目的，比较Ⅳ 8.1、Ⅴ1.4 与Ⅱ3.56，以及《会饮》1.1 与《居鲁士劝学录》Ⅷ7.24。

在对普通的人说话时使用了不同的语言。[46] 他区分了对荷马叙事诗的表层理解和抓住诗人的“暗讽”的理解。[47] 表层的理解并不是说就是错的，因为它抓住了作者意图的明显意义——这意义和深层意义一样都是作者所意欲的。为了以一个句子描述色诺芬在《希耶罗》第一部分中所采用的技艺，我们可以说，他通过选择一个在其中对僭政的指控变得必要的谈话场景，暗示了这一指控的有限的可靠性。[48]

48

---

[46] 《回忆录》 I 2.58-61。色诺芬否认这一指控：苏格拉底以一种让人特别讨厌的方式翻译了上述诗行，但他并不否认这一事实：苏格拉底常常引用这些诗行。为什么苏格拉底喜欢它们，或者他如何解释它们，见同上书6.13-15：苏格拉底用了两种形式的辩证法：一种是导向真理；另一种是通过不离开公认的意见而导致（政治的）一致。有关这一段的解释，比较《会饮》4.59-60 和4.56-58。

[47] 《会饮》3.6。比较柏拉图《理想国》378d6-8，a1-6。

[48] 总结我们的论证，我们可以说，如果希耶罗被认为是说出了真理，甚或仅仅是完全坦诚的，整个《希耶罗》就将是不可理喻的了。如果我们接受另一种假设，一个人将不得不同意以下由里赫特（Ernst Richter）做出的批评(“色诺芬研究”，《古典语言学年鉴》，19. 增刊，1893，149)：

对于这样一个对自己如此坦率、并抱有如此值得称许的信念的人，人们几乎不能相信他会做出如此暴行，而这种暴行人们通常认为和僭主制不可分离。但是当他确实屠杀了如此多人，每一天都犯下如此多的罪行时，对他来说最好的结果就是被送上绞架——他一定也知道这一点——而西蒙尼德在第二部分里的劝诫来得的确太晚。……西蒙尼德给出这些建议，它们更适用于居鲁士或阿格希拉奥这类君主，而并不适用于一个僭主，如同希耶罗所描述的，他已经不再知道如何保护自己不受他的死敌侵犯。

这里不必重复正文中观念，只需指出：从希耶罗对僭主不正义的指控(7.7-13)转换成他的僭主惩戒不义的评论(8.9)是不合情理的，除非有这样的事实：他的解释是夸大其辞。如果人们假设是夸大其辞，那就会想他为什么夸大其辞。

这时，希耶罗自己给出了这些断语：僭主不信任何何人；他害怕智慧者；西蒙尼德是一个真正的人；西蒙尼德尊崇或者说嫉妒僭主的权力。希耶罗的这些断语为我们提供了解开对话之谜的一个真正线索。其中一些断语也

B 对话的情节

如果希耶罗仅仅是被对西蒙尼德的不信任推动，或者说，如果西蒙尼德得不到僭主某种程度的信任，那是不可能进行一场真诚谈话的。谈话一开始，西蒙尼德就让希耶罗获得信心，他宣称他想从希耶罗那里学习，亦即，他信任希耶罗将要对僭主生活与平民生活的相对可欲性所说的话。对话第一章的特点就是西蒙尼德获得希耶罗信任的意图和使之沮丧的意图的交互作用。当希耶罗完全委身于使谈话继续下去时，这种交互作用停止了。从那时起，西蒙尼德不再刺激希耶罗表达他对僭政的无条件指控。

希耶罗也许是感到了西蒙尼德必然要提到他在做僭主之前的过去生活，同时他又想更多地知道西蒙尼德的意图和偏好，强调说这过去离他已经相当遥远，要西蒙尼德提醒他过平民生活的快乐：亦即他假装忘记了它们。[①]在这种上下文中，他提到了这一事实：西蒙尼德"现在还是一个平民"。西蒙尼德看来暂时接受了这一挑战。无论如何，他试图在开始区分他自己和平民（"我确实观察到，平民们很享受……"），但不久就把这可厌的区分放到一边，完全把自己与平民等同起来（"我们确实享受……"）。[②]从希耶罗的要求，他列举了各种令人快乐和痛苦的事情。这一列举在某种意义上是完全的：它包括了身体的苦乐、心灵的苦乐，以

一样是夸大其辞。但这一事实恰恰表明它们包含一定真理，或者说它们某种程度上是真的。

① 《希耶罗》1.3。至于希耶罗统治的延续，见亚里士多德《政治学》1315b35 ff 和西库鲁斯（Diodorus Siculus），XI 38。希耶罗后来（《希耶罗》6.1－2）表明他无需西蒙尼德的提醒也能很好地记起过去的平民生活。

② 《希耶罗》1.4－5。在1.4中的"我们都知道"的"我们"当然是指平民和僭主一起。比较1.29与10.4。

及心灵和身体共同的苦乐。但很奇怪的是，当谈到身体的苦乐时，有一种不必要的详细；而在谈到上述的其他苦乐时，却没有给出什么细节。这样解释是合乎情理的：做出这种选择至少在某种程度上是从个人偏好出发，或者这意味着准备一次有专门的实际目的的讨论。西蒙尼德列举了七种有时是给平民带来快乐，有时是带来痛苦的事情。还有一种是总给他们带来快乐的事情，那就是睡眠，而这却是僭主因被所有的恐惧缠住，故必须努力避免的。[③] 这个例子看来展示了：西蒙尼德列举的目的就是提醒僭主那一种快乐是他被剥夺了的，这样使他自己清楚僭主生活的悲惨。因此之故，一个人可能要开始猜度：这一列举是强调那些身体的快乐，[④] 亦即那些并非是实际或潜在的僭主的特征的享乐。然而，如果西蒙尼德的主要意图是提醒希耶罗他实际或推测被剥夺了那些快乐，他就不会在紧随其后的讨论中放下"睡眠"的话题（在第 1 章中）。而且，西蒙尼德最初的列举并没有取得使希耶罗泄气的效果。因此看来这样说是比较可取的：他在最初的列举中强调身体的快乐主要是为了获得希耶罗的信任。通过强调这些快乐，他给人以这样一种印象：他本人也主要是对这些快乐感兴趣。而主要对身体快乐感兴趣的人看来并不会觊觎统治地位。[⑤]

49

希耶罗满意西蒙尼德的这一列举。他让西蒙尼德理解这罗列

---

③ 《希耶罗》1.4－6。一开始，即在西蒙尼德引起希耶罗的反对之前，希耶罗并没有发现僭主和平民在睡眠方面的差别(1.7)。后来，在一个完全不同的谈话场景中，希耶罗谈到了"那僭主被剥夺了的平民生活的快乐"，在这里，当希耶罗努力呈现僭主的绅士形象时(那西蒙尼德一定从一开始就是熟悉的)，他以最强烈的字眼谈到了僭主和平民在睡眠方面的差别(6.3，7－10)。

④ 在 15 种快乐与痛苦的事物中，有 12 种绝对只是属于身体性质的。余下的 3 种是：a. 善的事物；b. 恶的事物；c. 睡眠。对于善恶事物，西蒙尼德说它们带给我们的苦乐有时是通过仅仅灵魂，有时是灵魂和肉体一起。至于睡眠，他提到了我们享受它是通过什么器官或功能。

⑤ 比较《希耶罗》2.1、7.3 与《回忆录》Ⅱ 1。

总括了僭主和平民的苦乐类型。西蒙尼德通过认定：在所有的苦乐中，一个僭主的生活比平民生活包含了多得多的快乐和少得多的痛苦，敲出了第一个明显的不和谐音。希耶罗的直接回答还是有限的。他并不认定僭主的生活在这方面低于平民生活，他只是说，僭主的生活低于中道节制的平民生活。[6] 他暗示僭主的状况是比穷人的状况更可取的。但是，贫富的标准不应是看数量，而应是看用途或者看需求。[7] 至少从这一观点看，西蒙尼德可能是贫穷的，因而可以被证明是嫉妒僭主的。无论如何，他现在显示自己是以一种艳羡和嫉妒的混合态度看待僭主的，他可能是属于那想做僭主的“许多被尊重为是很能干的人们”中的一个。这样紧张程度就增加了。希耶罗以一个起誓加强了他的回答，那是比他前面的说法分量要重的，他表达了自己的意图：他要告诉西蒙尼德有关僭主生活与平民生活孰更可欲的真相。[8] 他像一个教师一样说话，进入了有关各种身体快乐的讨论，并且大致是按照西

50

蒙尼德最初列举中提出的次序。[9] 希耶罗现在试图证明这些命题：僭主生活是低劣的，不仅低于一种特殊的平民生活，而且低于一般的平民生活。[10]

有关身体快乐的讨论（第 1 章第 10 – 38 节）间接地揭示了两

---

⑥ 《希耶罗》1.19。比较伊索克拉底《致尼科莱斯》4。

⑦ 比较《希耶罗》4.8 – 9 与《回忆录》Ⅳ 2.37 – 38。

⑧ 《希耶罗》1.7 – 10。希耶罗的起誓是这篇对话中出现的第一个誓言，他用的是强调的形式 *μά τὸν Δία*（以宙斯的名义——一般情况下省略冠词 *τὸν*，故此处有强调意味）。

⑨ 在《希耶罗》1.10 中，明确地参照了西蒙尼德列举的次序。

⑩ 这一证据建立在*λογισμός*（计算）上，亦即建立在比较经验或观察提供的材料基础上。比较《希耶罗》1.11（*λογιζόμενος εὑρίσκω*，我计算出）与 1.10 中对*ἐμπειρία*（推测）的提及。比较《回忆录》Ⅳ 3.11 与《希腊志》Ⅶ 4.2。

个对话者的偏重。[11] 根据希耶罗，僭主生活的低下最清楚地表现于性的快乐，尤其是同性爱的快乐方面。[12] 在《希耶罗》中惟一出现的专有名词（除了西蒙尼德、希耶罗、宙斯和“希腊人”之外），亦即对希耶罗生活的惟一具体参照，以及希耶罗第二个强调的誓言（那是他最后的强调誓言），都出现于讨论同性爱的段落中。[13] 西蒙尼德则特别强调听方面的快乐，亦即听赞扬的快乐，而又尤其强调食物方面的快乐。他强调的断语，出现于讨论身体快乐中的食物部分。[14] 他的五个“以宙斯之名”起誓的两个就出现在这里。[15] 这个段落是《希耶罗》中惟一有一种生动讨论气氛的段落，事实上是一种苏格拉底的问答法（在此是希耶罗担当了苏格拉底的角色）：西蒙尼德认为僭主比平民在食物上获得更大快乐，希耶罗被迫一点一点地反驳这一断定。[16] 只有在阅读有关食物的讨论时，一个人才得到这样的印象：希耶罗克服了西蒙尼德方面的一种认真抵抗：他四次要西蒙尼德诉诸自己的经验、观察和知识来检查自己的断定。希耶罗进入这一事态有多深可从下面的事实看到：在西蒙尼德已经放弃这一话题之后，他又再一次回到它，以让西蒙尼德心里丝毫不怀疑僭主生活在餐桌之乐方面也是低下的。他是直到西蒙尼德承认在

---

⑪ 这一大段由五部分构成：1、“看”（希耶罗说了 163 个词，西蒙尼德没说）；2、“听”（希耶罗 36 个词，西蒙尼德 68 个词）；3、“吃”（希耶罗 230 词，西蒙尼德 76 词）；4、“闻”（希耶罗没说，西蒙尼德 32 词）；5、“性”（希耶罗 411 词，西蒙尼德 42 词）。希耶罗说得最多的是“性”，而西蒙尼德说得最多的是“吃”。

⑫ 比较本文Ⅲ A，注 42；Ⅲ B，注 11、19。有关在僭政和性爱之间的联系，参考柏拉图《理想国》573e6 – 7，574e2，575a1 – 2。

⑬ 《希耶罗》1.31 – 33。

⑭ 比较《希耶罗》1.16 与 1.14、24、26。

⑮ 西蒙尼德的第一个起誓（*μὰ τὸν Δία*）出现在这个段落里，带着声音，亦即带着赞扬（1.16）。

⑯ 赫兹尔，《对话》，I，莱比锡，1895，171，注释“语言较少生动性，长篇大论是主导倾向”：最引人注目的特征是对“吃”的讨论。

这些快乐方面僭主要比平民糟糕之后才停止。[17] 作为一种可能的解释，我们可以认为西蒙尼德是想获得希耶罗的信任，所以把自己表现为一个主要对食物感兴趣的人，或者说对一般的“好生活条件”感兴趣，而讥讽地夸大他对“好生活条件”的实际喜欢。[18]

在讨论身体快乐的终点，我们看来也达到了整个谈话的终点。西蒙尼德最初列举了八种让人快乐或痛苦的事情：(1) 视力；(2) 声音；(3) 气味；(4) 食物与饮料；(5) 性；(6) 由整个身体感受的事物；(7) 善恶事物；(8) 睡眠。在讨论过四种（视力、声音、食物与饮料、气味）之后，西蒙尼德说性的快乐看来是刺激僭主想要僭主统治的惟一动机。[19] 这暗示他就把还没有讨论的四种苦乐事物中的三种（还有由整个身体感受的事物、善恶事物、

51

---

[17] 西蒙尼德是在《希耶罗》1.26 的暗示中承认这一点的。

[18] 马夏特先生说（色诺芬，《小品集》[*Scripta Minora*]，娄布古典丛书，XV-XVII）：“没有努力刻画对话中人物的性格特征……第 1 章 22 节中诗人的评论对一个想要生活得好的人，是不恰当的。”在他指出的这段文字里，西蒙尼德声称“酸涩辛辣以及诸如此类的事物”是“对普通人非常不自然的”；他丝毫没有说要反对“甜这类事物”。这种观点——苦涩、辛酸等等这类事物“是反自然的”——为柏拉图（《蒂迈欧篇》，65c－66c）、亚里士多德（《尼各马可伦理学》，1153a5－6；比较《论灵魂》，422b10－14），似乎还有阿尔克迈翁（比较亚里士多德，《形而上学》，986a22－34）所共有。此外，西蒙尼德说，酸涩辛辣的事物对“普通人”来说是不自然的，但是“普通人”可能必须被理解为是与“真正的男子汉”相区别的（比较前文，IIIA，注 35）。至少，为西蒙尼德所责难的食物在塞勒斯对“真正的男子汉”所作的演讲中却得到推荐（《远征记》VI 2.31，也可比较《会饮》4.9）。总之，马夏特把《希耶罗》描述为“一部幼稚的小著作，但还算吸引人”，他有些天真地忽略了这样一个事实：西蒙尼德的言辞主要不是为了突出西蒙尼德的个性而是为了对希耶罗施加影响；这些言辞以一种比马夏特所认为的更为微妙的方式刻画了诗人的个性：根据教化的需要，他指明或不指明他的所好或所恶，这一事实凸显出他是一个智慧的人。

[19] 《希耶罗》1.26。“性”是西蒙尼德明确表达的、作为欲望僭主权力的惟一动机。比较注 12。

睡眠）作为不相关者弃置一旁了。因此，他把僭主与平民生活的相对可欲性的问题缩小为这个问题：是僭主还是平民享受着更高程度的性快乐？在这样做时，他便完全使希耶罗恢复了信心：他实际上停止了抵抗。因为希耶罗最最确信的就是，正是在性方面的快乐，僭主很明显地不如平民。他是如此信服他观点的真理性，相信他所坚持论据的决定性，以致他后来能说他已经向西蒙尼德“展示”了一个僭主的恋爱快乐的真实性质。[20] 在讨论性快乐结束时，也是讨论身体快乐结束时，希耶罗的整个观点要想被稳固地确立，在西蒙尼德看来仍然需要证据的惟一一点，希耶罗也给出了证明。在表层论证的水平上，讨论达到了自己的终点。如果西蒙尼德除了发现希耶罗的最大烦恼是什么，或者让他忆起他最恐惧的东西的缺位带来的快乐，或者给他机会自由地谈论最打扰他的是什么，除此之外再没有别的意图，那么，讨论也将达到自己的终点。在讨论性快乐结束时，所有这些目的都被达到了：希耶罗最在意的是僭主缺少同性爱的最甜蜜快乐。[21] 随后的讨论都是围绕着完全不同的主题。但在另一方面，如果西蒙尼德意图是通过逗引僭主对智慧者的恐惧而挫败他，就显然需要继续进行谈话。

所以情况看来是这样的，在第一个回合，是希耶罗取得了完全的胜利。他证明了自己的论题，而没有说很多反对僭政、因而也是反对自己的话。现在斗争又急切地开始了。在先前谈话中，通过西蒙尼德对身体快乐的强调，他对僭主的嫉妒表现如果说没有完全压制住的话，也至少被缓和了。现在他宣称在浏览一遍所有前面讨论过的内容、尤其是他对性快乐的独特意义所说的话之后，所有前面的讨论都是无关的，因为，他相信它们处理的都是

---

⑳ 《希耶罗》7.5－6。

㉑ 《希耶罗》8.6。

无关紧要的问题，很多被认为是（真正）男子汉（ἄνδρες）的人[22]都会轻蔑这些身体的快乐，他们要渴望伟大的事情，渴望权力和财富；正是关系到权力和财富，僭主的生活才大大优越于平52民。在先前的讨论中，西蒙尼德隐涵地把自己等同于大众，现在他又隐涵地把自己与大众区别开来。但是这一他使自己隐涵地归属的非大众的类型并不是“绅士”的类型，而是“真正的男子汉”的类型。[23] 当构造有关僭主生活比平民生活带来更大财富和权力的命题时，他通过列举权力和财富补充了他最初的苦乐事物列表（在那里“善恶”事物几乎从身体快乐对象的宝座上消失了）。他这样做看来是暗示：权力和财富无疑是好的，事实上是这方面惟一重要的。[24] 由于西蒙尼德知道希耶罗把他视作一个真正

㉒ 注意在《希耶罗》2.1中对“（真正的）男子汉”的增加的强调。在第一节的平行段落中（1.9），西蒙尼德谈到“最能干的（真正的）人”，比较希耶罗回答的强调的相应变化（见下注）。

㉓ 比较《希耶罗》1.16–17和2.1，西蒙尼德在那里宣称身体的快乐在他看来是很不重要的，如他所观察的，很多被尊敬为是真正男子汉的人不把这些快乐看得很重。希耶罗在2.3–5的一般陈述中，比他在第一节中的相应陈述（1.10）语气要强烈得多，等于是精巧地拒绝了西蒙尼德的宣称：希耶罗说西蒙尼德在2.1–2中表达的远不是非庸众的观点，其实就是庸众的观点。

㉔ 《希耶罗》2.1–2。西蒙尼德没有明确说“财富和权力”。“财富和权力”一直是被希耶罗在1.27中描述（比较亚里士多德《政治学》1311a8–12）。在西蒙尼德最初列举的基础上（1.4–6），一个人将期望在第二节中（第2–6章）讨论在第一节一直没有讨论的另外三种快乐：被整个身体领悟的对象、善恶事物和睡眠。只是善恶事物以及在较低的程度上的睡眠清楚地显示为是第二节的主题。有关善恶事物，见下列的段落：2.6–7，3.1，3，5；4.1；5.2，4（亦比较2.2与《远征记》Ⅲ 1.19–20）至于睡眠，见6.3–9。有关整个身体领悟的对象，比较1.5；2.2与《回忆录》Ⅲ 8.8–9；10.13。睡眠（最初列举的最后一项）在第二节开始时回顾总结中没有被提到，然而，它在第三节开始时被提及了（参考2.1与7.3）。色诺芬就以这种方式在第二节显示最初列举的主题讨论完了，第三节是处理一个全新的主题。

的男子汉，由于他明确宣称他自己认为身体的快乐不怎么重要，这样西蒙尼德就暗示了对于僭主地位的一种毫不含糊的兴趣。㉕在列举权力和财富的各种要素时，他通过他所说的和没有说的显示出他的趣味是更专门和精巧的。㉖

从这时起讨论奇怪地改变了它的特征。西蒙尼德在讨论身体的快乐时还说了一些话（大约在1058个词里占218个词），但在更广泛地讨论善恶事物时，他却几乎沉默了（在大约2000个词里只占28个词）。此外，在讨论身体的快乐时，次序和用语基本上是按西蒙尼德最初的列举，这大致是因为西蒙尼德几乎不断地干预希耶罗的陈述。但现在，在讨论善恶事物时，希耶罗不说完全、也至少在相当程度上脱离了西蒙尼德对这些事物的列举，脱离了那西蒙尼德仅仅是暗示的引导话题的次序。㉗ 希耶罗程序的目的

㉕ 西蒙尼德只是暗示了这一点，他并没有对“他们渴望伟大的事物，渴望权力与财富”说很多话。西蒙尼德用来开始第二节的这一陈述，远不如他在第一节开始时的陈述那样走得远（1.8；16）。但一个人如果想理解谈话的场景，必须借助前面的陈述来理解后一陈述。比较Ⅲ A，注8。

㉖ 西蒙尼德没有特别提到田野或农业，那是在平民欲望的对象中占中心地位的（《希耶罗》4.7）。苏格拉底也赞扬耕作是特别快乐的事情（《家政论》5.11）。亦比较《希耶罗》11.1－4与4.7. 和《回忆录》Ⅲ 11.4。西蒙尼德把平民生活的快乐推入背景，这些人限制自己关心自己的事情而不受政治野心的摆布（见《回忆录》Ⅰ 2.48；Ⅱ 9.1）。农作是一种和平的技艺（《家政论》4.12与1.17）。西蒙尼德也没有提到狗（比较《希耶罗》2.2与《远征记》9.6）。比较《雅典的岁收》4.8。

㉗ 虽然我们发现在第一节里清晰地指涉了西蒙尼德列举（I.10）的顺序，但是这种指涉在第二节里却没有出现。在第二节里，希耶罗仅有一次清楚地提到了西蒙尼德用以启动第二节的陈述，即提到2.1－2的内容；不过，他只在西蒙尼德对第二节的讨论作出其惟一的贡献（6.12－13）之后才这样做（事实上几乎是此后立即就这样做了）。在4.6－7中对2.2有一处明显尽管是不甚清晰的提及。（比较4.7尤其是 θᾶττον ［更快］……κατεργάζεσθαι ［实现］这段话与2.2中的ταχυ κατεργάζεσθε ［更快地实现］。）2.7（和平－

是明显的，首先，他只能困难地反对聪明的西蒙尼德自限的谨慎断语——僭主拥有比平民更大的权力和财富。[28]尤其是，他很希望把“财富”纳入有利于别的善的事物的背景，因为“财富”是像西蒙尼德这样类型的“真正男子汉”和实际的僭主都非常渴望的。[29]由希耶罗引导的、西蒙尼德未提及的话题是：和平与战争、友谊、信任、好人、城邦与公民、畏惧与保护。西蒙尼德关于僭主在权力和财富方面优越性的断言刺激希耶罗雄辩地指控僭政，这一指控在范围上超越了第一节所说的一切，僭主被从像和平、战争的快乐方面、友谊、[30]信任、好人的陪伴这样一些善事中排除出去了：他被他最亲密的亲人和朋友憎厌和阴谋反对；他不能欣赏自己祖国的伟大；他生活在一种对于自己生命的持续恐惧之中；他被迫犯下反对神灵和民众的大恶；那些杀死他们的人不仅不会受惩罚，还能得到很大的荣誉。西蒙尼德成功地使希耶罗的紧张远远超过了在讨论身体快乐时的界限。这特别表现在那些段落，即

53

战争）中的αυτίκα（例证）指的是2.2（敌人－朋友）中提及的最后一个要素。这些指涉只是强调了希耶罗的言辞背离了西蒙尼德的列举。色诺芬反复提到西蒙尼德一直在倾听希耶罗的讲话，即西蒙尼德未曾说话（见6.9；7.1，11），这强调了西蒙尼德的沉默。而希耶罗对西蒙尼德陈述的倾听却并未提及。

㉘ 注25。

㉙ 有关西蒙尼德，见前33页。希耶罗背离了西蒙尼德，他清楚地提到在荣誉的表现中有一种就是获得礼物（比较7.7－9与7.2），这表明希耶罗对财富的关心。为了顺应希耶罗的欲望，西蒙尼德向他许诺稍后（11.12）论及其它事物中的礼物。请比较亚里士多德，《政治学》1311a8及下文和注74。并重视西蒙尼德在最后的诺言中对“占有物”的强调用法。对收益的爱是与对荣誉的爱相区别的（比较《希耶罗》7.1－4与《家政论》14.9－10），西蒙尼德对前者表示沉默，这一点是值得注意的。从《希耶罗》的9.11和11.12－13来看，似乎使僭主获得荣誉的策略同样也能使他富有。

㉚ 希耶罗在第三章中讨论的友谊不同于西蒙尼德在2.2中提到的“帮助朋友”。希耶罗在6.12－13讨论了后一主题。

僭主谈到已在第一节提到过的话题时。[31] 这种紧张的增加不仅是由于诗人开始第二回合时的断言，而尤其是由于他在听希耶罗长篇演说时意味深长的沉默。他是被希耶罗对僭政的指控吓坏了吗？他怀疑希耶罗的真诚吗？或者他只是对希耶罗的长篇大论感到厌烦，因为他主要关心的是“食物”、是身体的快乐、是足以使他有兴趣谈的话题？这些希耶罗都不可能知道。

西蒙尼德沉默的意义，部分地通过其直接后果被揭示。它导致希耶罗引导的话题多未提及，肯定没有被西蒙尼德在最初两节中讨论过。他的沉默鲜明地产生出这一对照：一边是在最初两节中希耶罗引导的话题，另一边是西蒙尼德的话题。西蒙尼德引出了身体的快乐、财富和权力；而希耶罗引出了较高贵的事情。西蒙尼德必得使希耶罗信服他有劝诫僭主的资格，［却］必须用一切手段来防止使自己在希耶罗的眼里是一位诗人的形象：他限制自己只去谈论更为通俗的事情。[32] 而试图说服西蒙尼德不去嫉妒僭主和谋取僭主地位的希耶罗，所诉诸的东西却必须从西蒙尼德

---

[31] 比较2.8与1.11－12；3.7－9与1.38；3.8；4.1－2与1.27－29；4.2与1.17－25. 在所引的第一章的这些段落里并没有提到“杀害僭主”，在这一点上它们不同于第二章以及后文中与之相似的段落。再将第二节中（5.1－2和4.11）坚持强调僭主道德的败坏或其不正义与第一节（1.12）中仅一次提到“不正义”进行比较：第一节中提到的只是僭主所遭受的“不正义”。至于1.36，见注41。

[32] 马夏特（在上述引文中，XVI）评论道，色诺芬“在任何地方都没有努力去再现这个殷勤的诗人；如果他这样做了，那么他必定会让西蒙尼德在章1.14中引入赞美君主的诗句作为话题”。很难评判此处暗示出的对《希耶罗》的改进，因为马夏特并没有告诉我们对赞美君王的诗句的评论在多大程度上会比色诺芬的西蒙尼德事实上说的更有益于实现西蒙尼德的目的。此外，比较《希耶罗》9.4和9.2。我们从麦考利论腓特列大帝的文章中读到：“设想一个时代中最有文化的人和最能干的人之间进行一次会谈是最异想天开不过的了，其中一种奇异的癖好引导他们交换了角色。伟大的诗人只是谈论条约和保证，而伟大的国王却只是谈论隐喻和修辞。”

对较低事物的欲望转到他较高贵的抱负。色诺芬通过这一谈话场景的要素讥讽地传达的教训看来是这样：僭主的教师不得不看起来像是一个无情人，如果他使他的学生怀疑他不可能会因对更高贵品格的思考而被打动，这并没有什么害处。

诗人只有一次打断了他的沉默。打断的语境值得引起一些注

54

意。希耶罗给了西蒙尼德不止一个机会说点什么，包括直呼他的名字。[33] 这特别适合用在讨论友谊的场合。其中至少有两次希耶罗试图使西蒙尼德做出明确的反应。[34]在他所有要西蒙尼德说话的努力失败之后，他转向他认为是具有平民生活特征的快乐：喝酒、唱歌、睡眠，这些快乐是他成为僭主之后不可能享受太久的，因为他不断被一种恐惧缠住，而这种恐惧会败坏所有的快乐。[35] 西蒙尼德却还是保持沉默。希耶罗做出了一个最后的尝试，这次较为成功。他记起这一事实，西蒙尼德在讨论食物时说了不少话，于是，他用“食物和睡眠”代替了“强饮和睡眠”。[36]在提及诗人可能有的在战斗中的恐惧经验时，他断言僭主对食物和睡眠的享受，就像战士在有敌人方阵在其前方时的感觉一样，甚至比这还不如。西蒙尼德回答说，他的军队经验告诉他：“生活在危险中”时保有一种健全的睡眠和胃口还是可能的。[37] 他这话比他在第二

---

[33] 《希耶罗》3.6；4.6；5.1。

[34] 注意在第三章里第二人称单数的经常使用，以及这样一个提升的过程：从3.1中的“俯瞰（καταθέασαι）”到3.6中的“如果你想知道，那么请看（εἰ βούλει εἰδέναι，ἐπίσκεψαι）”直到最后3.8中的“如果你愿意，那么请仔细地观察（εἰ τοίνυν εθέλεις κατανοεῖν）”。

[35] 《希耶罗》6.1－6。

[36] 比较《希耶罗》6.7与6.3。

[37] 《希耶罗》6.7－9。希耶罗的答复具有以下三个特征，它们凸现出西蒙尼德评论的重要性：第一，此回答以只出现在第二节的誓言为开始；第二，此回答是《希耶罗》中提到法律的三段话之一，其中只有它清楚地表明僭主统治的政府是没有法律的政府，也就是说，在色诺芬论僭证的惟一一部

节开始的陈述更强地隐隐否认了他以前对身体快乐的确信。[38]

我们现在必须回溯整个画面。作为一个整体，第二节是由希耶罗对僭政的疾风暴雨似的指控所构成，而西蒙尼德对此保持沉默。这种沉默的意义最后在第三节中被充分揭示（第7章）。第三节是《希耶罗》的最短一节，它包含或者说直接准备了一个突变。其最高峰是希耶罗宣称僭主最好不如把自己吊死。这一宣称就等于把谈话的主导权拱手让给了西蒙尼德，这种主导权是他在第四和第五节中一直保有的（第8－11章）[39]。我们认为，这一关键的事件——希耶罗的失败或者说主导权从希耶罗转到西蒙尼德——是西蒙尼德在第二节中的保持沉默有意识和决定性地准备好的。

第三节又是以西蒙尼德的一种奇怪说法开始。[40]他对希耶罗承认说，僭主生活确如后者所论是烦人和危险的，但是，他说，那

著作中这是惟一一处或多或少表明僭政本质特征的文字；第三，希耶罗的回答是《希耶罗》中希耶罗谈论“你（平民）”的惟一一处文字（见前文，IIIA，注35）。再比较前文，IIIB，注27。

[38] 西蒙尼德对第二节讨论的惟一贡献的特点也可以描述如下：当讨论友谊时他是沉默的，而当提及战争时他开始说话，他是较多地在战争而非友谊的问题上发言。见前文注26。

[39] 这一情况可以由下面的数字来说明：在第一节中（1.10－38），西蒙尼德在总共1058个词中说了大概218个词；在第二节中（2.3－6.16），他在大概2000个词中只说了28个词；在第三节中（第7章），他在522个词中说了220个词；在第四节中（第8－11章），在大概1600个词中他说了1475个词。——林克（K. Linke）在“色诺芬笔下的希耶罗和德米特里奥斯·冯·法拉隆”（*philologus*，卷58，1899，226）一文中，正确地把希耶罗“态度的改变（Sinnesänderung）”描述为“对话的转折点（die Peripetie des Dialogs）”。

[40] 比较注24。前面的列举是明确处理“人类的”快乐（见前文，IIIA，注35），但是，作为第三节主题的荣誉是“真正的男子汉”的目标而非“人类的”目标。人们无权假定第三节的主题是灵魂的快乐或痛苦，而第二节的主题是身体与灵魂共有的快乐或痛苦。首先，灵魂的快乐或痛苦在最初的列举中先于身体与灵魂共有的快乐或痛苦；此外，在第二节一开始的列举中所提到的ἐπινοεῖν（谋划）毫无疑问只是灵魂独自的活动；最后，荣誉与赞美之

些烦恼和危险是合情合理的，因为它们导向从荣誉中得到的快乐。没有什么别的快乐比这种快乐更接近于神圣，而僭主比任何别的人都得到更多的荣誉。与第二节开始时比较，那时西蒙尼德只说到“很多被认为是真正男子汉的人”所欲望的，仅仅暗示他们所欲望的是权力与财富。现在他一开始就宣称，对于荣誉的欲望是区别于普通人的真正男子汉的特征，[41]看来这不再有任何怀疑：被认为是真正男子汉的西蒙尼德渴望着僭主的权力。

55

希耶罗的直接回答揭示出，他比以前更警惕了。他以前描述过这样的事实：僭主总是处在被谋杀的危险之中，僭主犯下不义的行为。但他以前绝没有在同一个句子里提到这两个事实。他还

间的联系连同西蒙尼德举出的例子清楚地表明与荣誉相联系的快乐指的并非是灵魂独自的快乐（比较 7.2－3 与 1.14）。西蒙尼德说人类的快乐中没有比有关荣誉的快乐更接近于神圣的了，当他这样说的时候并没有暗示这种快乐是灵魂独自的快乐。究竟是西蒙尼德还是色诺芬把神看作一种无形体的存在还是一个值得讨论的问题。至于色诺芬对这个问题的看法，可比较《大事记》I 4.17 和上下文（关于这段话的解释可参考西塞罗，《神性论》I 12.30－31 和 III 10.26－27）以及该书 IV 3.13－14。比较《狩猎术》12.19 及下文。

㊶ 比较《希耶罗》7.1－4 与 2.1－2。见前文，IIIA，注 8 和 IIIB，注 22。在“因为许多人”之后有一个插入语“他说”，这构成了对“许多人”（该词出现于“因为许多被认为是真正男子汉的人”之中）的强调(2.1)，其目的就在于把我们的注意力吸引到开启第二节的话题中被限定的人物上来。色诺芬不止一次用这种简单的方法来指引读者的注意力。1.5 中“我们似乎”的后面插入了“他说”，这就使我们注意到这样一个事实：当西蒙尼德谈论普通人的时候，他第一次使用了第一人称。在 1.7－8 中两次重复出现的“他说”强调了在第一个“他说”之前的“他回答”，由此清楚地表明西蒙尼德先前对快乐的列举具有对希耶罗提问的性质，或者说西蒙尼德在对希耶罗进行测试。1.31 中第二处“他说”使我们注意到前面的σύ（你），也就是这样一个事实：希耶罗有关僭主的一般性断言此刻被西蒙尼德特别地运用到希耶罗自己身上。1.36 的“他说”使我们注意到僭主希耶罗不喜欢强盗式的行为。7.1 中重复出现的“他说”使我们注意到以下对荣誉的赞扬是以εἰκότα（合理性）为基础的。7.13 中的“他说”强调了前面的ἴσθι（你知道），即希耶罗在这个语境里没有采用通常使用的说法εὖ ἴσθι（你清楚地知道）。

没有明确建立这两者之间的联系。但现在为了努力证明僭主并不能从荣誉中得到任何快乐，他宣称僭主就像是一个日夜都因其不义而被所有人咒他死的人。[42] 一个人乍一想可能会认为希耶罗对僭政的指控激烈程度的增加，是由于西蒙尼德引入的这个主题的出乎意料，希耶罗看来对僭主被剥夺了真正的荣誉最感痛苦。但如果情况是这样，他为什么不抗议西蒙尼德后来的这一评论——说希耶罗贬低僭主生活是因为它不能满足僭主同性爱的欲望？他为什么不自己先涉及这一“荣誉”的主题而是等到西蒙尼德来提起？他为什么不指出西蒙尼德误导了他最初对快乐的列举？最后但并非是最不重要的问题是：前面对一个类似的主题（赞扬）的讨论，[43] 为什么没有对他的心情造成如此严重的影响？看来重要的并不是西蒙尼德有关荣誉的陈述的内在意义，而是这个陈述在谈话中的意义，正是这种意义可以解释其显著的、也是具有决定性的结果。

西蒙尼德在其讨论荣誉的开始，提到了希耶罗对僭主生活所面临的危险和艰苦的描述，但希耶罗不仅描述了这些危险和艰苦，他还描述了僭主之所以被谴责的道德败坏：他被迫在生活中“谋划一些邪恶和卑鄙的事情”；他不得不犯下掠夺神庙和他人财产的罪恶；他不可能是一个真正的爱国者；他欲望奴役他的公民同胞；只是一个僭主必须有活着的臣民在他周围这一考虑，才防止了他杀死或监禁他所有的臣民。在希耶罗说完了这一段长话之后，西蒙尼德宣称尽管希耶罗说了上面所说的一切，僭政还是高度可欲的，因为它带来最高的荣誉。对希耶罗指出的危险和艰苦，西蒙尼德给予了注意；而对于希耶罗说到的道德问题，他却不屑一顾。这也就是说，诗人对僭主生活的不道德性、不正义性完全无动于衷，显然，其不可避免的不道德绝不会阻碍他为了荣誉而追求僭 56

---

[42] 《希耶罗》7.5－10。

[43] 比较《希耶罗》7.3与1.14－15。

政的步伐哪怕停下一刻。那么希耶罗随后不久的崩溃就是不奇怪的了：制服他的并不是西蒙尼德有关荣誉本身的陈述，而是诗人在这种特别的语境中进行这陈述。正因为这一陈述是在这种语境中提出的，而且只是因此之故，这便使希耶罗认识到一个像西蒙尼德这样特别“智慧”的人在“谋划什么事情”、尤其是“谋划邪恶和卑鄙的事情”中能够走多远。正是通过这种缄默、亦即最狡猾地显示出一种毫无顾忌，诗人既制服了希耶罗，又使他信服西蒙尼德对一个僭主提出劝诫的能力。[44]

色诺芬通过使西蒙尼德沉默地倾听希耶罗的长篇大论以及对此的回答所传达的含义可以叙述如下：即使是一个完全公正的人，如果他想给一个僭主以劝告，也必须在他的学生面前表现得像一个毫无顾忌的人。效法《希耶罗》的最伟大的人是马基雅维利。我不奇怪，如果十分仔细地研究马基雅维利的著作，会得出这样的结论：正是因为马基雅维利对色诺芬的主要教训的完善理解，可以解释在《君主论》中出现的一些令人吃惊的句子。但如果马基雅维利懂得了色诺芬的教训，他肯定不会以和其原创者一样的精神使用它。因为，根据色诺芬的教训，僭主的教师必须以一个毫无顾忌的人的形象出现，这个形象并不声称他不害怕地狱或魔鬼，也不是表达非道德的原则，而只是丝毫不理会道德原则。他必须不是通过言辞而是通过沉默，来显示他离开道德而获得的所谓的或真实的自由。因为通过这样做——不是通过“言辞”而是通过“行为”来打发掉道德，他也就同时显示自己理解了政治事务。色诺芬、或者说他的西蒙尼德是比马基雅维利更为“政治的”，他拒绝分离“审慎”（明智）和“智慧”（洞见）。

---

[44] 在第三节，西蒙尼德完全放弃了俗众的观点，不赞成绅士的意见，而赞成真正的男子汉的意见。真正男子汉的目的不同于绅士的目的的事实在于：前者追求荣誉并不必然以一种正义的生活为前提。比较《希耶罗》7.3与《家政论》14.9。

通过以上述方式回应希耶罗的长篇大论，西蒙尼德迫使希耶罗以比先前还要强烈的词句攻击僭政。现在希耶罗宣称一个僭主不仅不是一个其同胞的施惠者，因而享受着真正的荣誉，而且生活得就像一个因其不正义而被所有人都咒他死的人。到达这一点之后，西蒙尼德能够以一种最自然的方式回答说，如果是这种情况，僭主应当尽可能仁慈地统治。他可以马上开始教导希耶罗如何做一个好僭主了，但他显然感到他还需要一些进一步的信息来判断希耶罗，或者说希耶罗需要一些进一步的冲击来准备倾听。因此西蒙尼德问希耶罗：如果说僭政对于僭主来说真的是一个如此大的邪恶，他或者任何别的僭主为什么不自愿放弃他的权力地位？希耶罗回答说，没有一个僭主能够让位，因为他无法弥补和改正他对同胞的抢劫、监禁和杀戮（正像做一个僭主生活不能使他有利一样，重新回到平民生活也不能使他有利），如果说上吊而死对什么人有利，那就是对僭主最有利的了。[45] 这一回答为准备西蒙尼德的教导添上了最后一笔。西蒙尼德的最后一击，无异于向僭主提出回到平民生活的一个遮掩的建议。这一建议是一个必要的结论——一个有理性的人将从希耶罗对僭主生活和平民生活的比较得出这一结论。希耶罗通过显示那看来是某种基本的正义感来抵制这一建议，他不可能回到平民生活是因为他不能够弥补和改正他犯下的许多不义行为。这一理由明显是假设的：如果僭政是他断言的那样，那么，与其停止犯罪并忍受他以前不义的后果，倒不如在他以前犯下的数不清的罪上再堆积新罪。他真正的不让位的动机看来就是害怕惩罚。但他怎么能仅仅通过逃走来逃避惩罚呢？这的确是希耶罗反对僭政的最后的话的关键含义：似乎还没有一个僭主在被逐出他的城邦以后还能在流放中安静生活，

57

---

[45] 《希耶罗》7.11–13。我把希耶罗并没有表达的思想放入括弧。有关西蒙尼德问题，比较《远征记》Ⅶ 7.28。

虽然他自己在以前的一个场合说过：[46] 一个僭主在旅行到国外时容易被废黜，希耶罗拒绝考虑这种从他自己的城邦逃跑的可能性。这样他就表明了自己不能做一个异邦人。[47] 当漫游的诗人教导希耶罗如何成为一个好僭主时，他隐隐诉诸的正是希耶罗的这种公民精神——事实是：希耶罗不能不绝对地依附于他的城邦。

希耶罗最后不能再往前走了。他达到了这样一种状态，他必须用一个真诚或不真诚的断言把自己禁锢在其中，或者在其中他必须用一个沮丧者的语言说话。在最后一节即第四节中，希耶罗在两句相当简短的话中使用的是完全不同的语言。当他在《希耶罗》的前一部分指控僭政时，把僭主描绘为不义者，乃至就是不义的化身；而在后一部分——即不多久之后——僭主又成了惩罚不义的人，[48] 成了正义的捍卫者了。这一语言或态度的急速变化是很让人震惊的。如前所见，希耶罗指控的激烈程度一直在一节一节地增加，因为西蒙尼德也在随着希耶罗指出僭主的缺陷而不停地赞扬僭政。希耶罗在第三节中比以前更猛烈地攻击僭政，而在第四节中西蒙尼德继续赞扬僭政。[49] 因此，人们可以指望希耶罗将继续更强烈地指控僭政，但他却采取了一条相反的路线。这里发生了什么？为什么西蒙尼德在第四节，尤其开始的部分（8.1-7）对僭政的赞扬突然引起希耶罗的激烈反弹？我们建议是下面的回答：西蒙尼德在第四节中对于僭政的赞扬不同于他前面的赞扬，希耶罗并不认为它是诗人对僭主嫉妒的表现。更准确地说，西蒙尼德对希耶罗说僭主最好是吊死的直接反应，或者说，西蒙尼德对他新获得的支配权的应用，使希耶罗相信诗人并不会结伴

58

---

[46] 《希耶罗》1.12。至于僭主对惩罚的恐惧，见同书5.2。

[47] 有关异邦人（客人），见《希耶罗》1.28；5.3；6.5。

[48] 比较《希耶罗》8.9与7.7；5.2。

[49] 西蒙尼德继续断言僭主生活优于平民生活。比较《希耶罗》8.1-7与1.8以后；2.1-2；7.1以后。

一个不受欢迎的人去"图谋什么"。西蒙尼德推倒了希耶罗的不信任的墙——这就是对话的突变。

希耶罗一直被迫进人的困难地位并不是没有其好处的。希耶罗此前一直是防御性的，因为他一直不知道西蒙尼德要"谋划"什么。但通过他展示的失败、他的宣告破产，他却成功地使西蒙尼德停止逼迫他展示僭主的不幸。他把自己呈现为这样一个人，他知道两种生活方式——僭主的与平民的——都不会使他有利，但是不知道上吊结束生命对他是否有利（如果它对什么人有益的话……）。[50] 西蒙尼德能够以一种相当自然的方式对待希耶罗提出的问题：是否自杀是被建议的行动方式，特别是：是否没有比上吊更可取或更惬意的死亡方式。[51] 换言之，本来可以预期诗人说服僭主自杀，或以较惬意的方式自杀。不妨夸大一下这一澄清的目的，说智慧者仅仅通过明智的谈话加上不时的沉默，就对僭主取得了如此完全的胜利，以致智慧者可以不动一根指头就杀死僭主，而这还仅仅是靠言辞、靠说服。但是西蒙尼德完全没有这样做。具有说服力量的他，能够任意做他想对其对话者做的事情的他，却比较喜欢利用一个活着的人的忠顺而不是杀死他。[52] 在使希耶罗认识到一个智慧者在谋划中具有到达任何地方的力量之后，西蒙尼德也使他理解，智慧者并不想利用这一力量。西蒙尼德不像是要消灭僭主的人，不像是要剥夺他的权力，这是希耶罗态度改变的决定性理由。

59

但沉默并不足够。西蒙尼德还必须说什么。他要说什么是由

---

[50] 《希耶罗》7.12－13。

[51] 当比较《希耶罗》7.13与《苏格拉底的申辩》7、32时，人们被引领着想知道为什么希耶罗会思考上吊这样一种令人不快的死亡方式：难道他从未思考过最简单的死法吗？还是说他由此揭示出他从未严肃地考虑过自杀的问题？亦比较《远征记》Ⅱ 6.29。

[52] 《回忆录》Ⅰ 2.10－11；14。

他想劝诫希耶罗的意图决定的，由劝诫一个沮丧者是不可能的这一点决定的。在这方面，希耶罗抱怨他的僭主生活的真诚是可疑的这点并不重要，因为西蒙尼德并不能公开地质疑其真诚性。这样在劝诫时或劝诫前他就必须安抚希耶罗。他有关僭主技艺的教诲就相应地以下列形式出现：僭政是很可欲的（“安抚”），只要你如此如此做（“劝诫”）。西蒙尼德教诲中的安抚因素——对仁慈僭政的赞扬——是由于谈话的处境，只有到它被证明才能成为色诺芬有关僭政教诲的一个组成部分。另一方面，西蒙尼德的劝诫能够从一开始就被认为是等同于色诺芬的建议，这一建议是有关如何改善作为一种根本上是坏的政治秩序的僭主统治。

这对西蒙尼德并非不可能：他可以通过展示希耶罗对僭政的解释是夸大了、亦即通过逐点地讨论希耶罗对僭政的指控来反驳希耶罗。但这样一种讨论只会导致这样一个结论：僭政并不像希耶罗所说的那样坏。这样一种乏味结果不足以恢复希耶罗的勇气或者抗衡希耶罗最后对僭政的断言的压倒性结果。或者，抛开对话的场景一会儿，对希耶罗的论证的准确检讨就将会摧毁《希耶罗》第一部分指控僭政的教化效果。色诺芬这样就必须让他的西蒙尼德承担一个任务：把僭政描绘得至少比希耶罗描绘的一团漆黑要光明一些。在西蒙尼德的谈话中“含蓄表达”的丰富应用、60《希耶罗》中的沉默，还有整个色诺芬著作中有关实际存在于希腊各地的幸福的僭主的描述，都确定了这一点：在色诺芬看来，在《希耶罗》第二部分西蒙尼德对于僭政的赞扬甚至比第一部分希耶罗对僭政的指控更具修辞性。

希耶罗试图从快乐的观点展示僭主生活劣于平民生活。在现存的境况里，西蒙尼德不可能直接从诉诸快乐转为诉诸高尚，因为希耶罗刚刚以最强调的方式宣称：事实上，一个僭主就是一个犯下数不清罪恶的人。西蒙尼德因此不得不指明（在第一部分他几乎不得不断言）：从快乐的观点看，僭主生活是优于平民生活的。在被迫接受了僭主的结论的情况下，他必须指明希耶罗用了

错误的方法。换言之，他从希耶罗的心里追溯出的必须不是有关僭政的邪恶意图，而是错误的判断和信念。[53]

西蒙尼德通过反省希耶罗对诗人有关荣誉陈述的回答，发现了他一个特别的错误。希耶罗比较僭主享受的荣誉与他们的性快乐：正像那些并不爱他、或者出于强迫的人提供的服务并不是欢爱一样，那些畏惧的人提供的服务也不是荣誉。在性快乐和荣誉带来的快乐之间的 tertium comparationis [三级比较]，是两者都必须由被爱（φιλία）而不是被恐惧推动的人们来提供。看来希耶罗最烦恼的是他被剥夺了性的真正快乐。但是，若西蒙尼德强调这一事实，断言希耶罗是更关心性而非荣誉，因而不是“真正的男子汉”，这便可能冒犯他。西蒙尼德通过跳入较一般的话题，即讨论“荣誉”和“性”的共同特性而优雅地避免了这一困境。[54] 不管希耶罗是主要关心这个还是那个，他在这两种情况里都缺少爱。在这两种情况里，他的不幸都是由于他的这一信念：做一个僭主和被爱是相互不排斥的。[55] 这就是作为西蒙尼德出发点的对于希耶罗疾病的诊断。希耶罗对僭政是感到沮丧的，因为，他欲望被人类所爱，却又相信僭主的统治使他不能被人所爱。[56] 西蒙尼德并不限于仅仅拒绝这一判断，他坚持僭主比平民更有可能得到喜爱。因为无论怎么批评僭政，僭主总是一个统治者，因而是一个地位高于自己同胞的人，“我们”自会推崇较高社会地位的人。尤其是，加于统治地位的威望对任何一般的统治者、也包括特定的僭主的和善行为还增加了一种优雅。[57] 正是通过这一断言，西 61

---

[53] “你是对僭主生活感到沮丧，因为你相信……”（《希耶罗》8.1）。

[54] 亦比较《希耶罗》8.1 以后从“僭政”到较一般的词“统治”的转换。有关“僭政”与“统治”的联系，见《回忆录》Ⅳ 6.12；柏拉图《理想国》338d7－11；亚里士多德《政治学》1276a2－4。

[55] 《希耶罗》7.5－6；比较同书 1.37－38 与 3.8－9。

[56] 《希耶罗》8.1。

[57] 《希耶罗》8.1－7。比较注 54。

蒙尼德秘密地给出了对于希耶罗疾病医治的建议，这种医治正像疾病本身一样，是由反省希耶罗对“荣誉”和“性”的比较而显示的。希耶罗承认了这一过程：为了得到喜爱，得到回报的爱，一个人必须首先去爱；僭主的悲惨就在于这一事实：他爱，却不能被回爱。[58] 西蒙尼德隐涵地把希耶罗在性爱中承认的东西用于一般的爱：想要被爱的人必须首先去爱，想要得到臣民的爱、从而真正被他们给以荣誉的人，必须首先爱他们。要得到喜爱必须首先自己表现出喜爱。他并没有用很多话来叙述这一教训，但是，通过比较一个僭主善良行为的效果和一个平民善良行为的效果而隐涵地传达了它。这样，他就不知不觉地把重心从主要是欲望快乐的感情，转到了那些能直接或间接带来快乐感的高尚和有价值的行为本身。他隐涵地劝诫僭主不是要考虑自己的快乐，而是要考虑别人的快乐；不是要考虑自己被服务和收到礼物，而是要考虑给别人服务和赠予礼物。[59] 也就是说，他隐涵地给予僭主的，同样是苏格拉底明确地给予他的同伴的劝诫，也同样是德性女神明确地给予赫拉克利斯的劝诫。[60]

西蒙尼德的德性劝诫并不能勾消他先前对道德原则无动于衷的效果，因为，他的劝诫的德性特征是由给出这劝诫的环境所决定的。苏格拉底和德性女神是从高处向那些通常是正派的、甚至是潜在的德性模范的人们喊出其劝诫。而另一方面，西蒙尼德则是以最缓和和压低的语言向一个刚刚承认犯有数不清的罪恶的僭主提出实质上同样的劝诫。的确，西蒙尼德的语言在谈话要结束

---

[58] 比较《希耶罗》1.36－38。

[59] 在这段语境中（8.3），对1.10及后文中所讨论的主题做出了暗示：*ἰδών*（看），*ἐπαινεσάντων*（听），*θύσας*（吃）。这样做的目的在于指出西蒙尼德此时是从相反的立场来讨论第一部分的主题。

[60] 《回忆录》Ⅱ1.27－28；3.10－14；6.10－16。比较《远征记》Ⅰ9.20以后。

时变得不那么缓和节制了。但这也是真的：在谈话的从头到尾，他都是把一个僭主的善良行为的令人愉快的效果，作为完全独立于僭主夺取权力的方式和他先前的不义行为的东西来阐述。西蒙尼德自认的或真实的摆脱了顾忌的自由，仍然在他对德性的建议中保留和活动。[61]

希耶罗的回答是“直接的”和“立即的”。这是两个对话者之间惟一以“直接的”方式说话的场合。[62] 那是西蒙尼德对希耶罗说僭主最好是把自己吊死的反应导致他“马上”回答，亦即不再有先前两个人谈话中一直存在着的迟缓和迂回。抛开他习惯的保留态度，希耶罗真诚地、毫不夸大地解释他面临的困难。他不再否认，僭主有比平民更大的权力来做使人们欢心的事情，他只是否认僭主会因此而比平民得到更大的爱戴，因为，他们也被迫做很多招人厌恶的事情，例如像抽税、惩罚不义，尤其是他们还需要保镖。[63] 西蒙尼德并没说一个人不应该关心所有这些事情，[64] 但是，他相信，关心这些事情的方式有一些是招人厌恶的，而还有一些却能导致感激：一个统治者应当做那些使人感激的事情（像分发奖赏），而把招人厌恶的事情交给别人去做（如实行惩罚）。这一劝诫、以及所有西蒙尼德对希耶罗劝诫的含义当然就在

62

---

[61] 如果西蒙尼德做出不同的举动，他可能会表现得像个正义者，而希耶罗也就会害怕他。尽管希耶罗对正义的畏惧是显而易见的，但他对智慧的畏惧却是未决的（见前文，第41－45页），在某个特定的情形中可能证明这种畏惧是不成立的。在《希耶罗》中事实上发生的是：西蒙尼德使希耶罗相信智慧可以是僭主的朋友。我们不禁想到将西蒙尼德对僭主希耶罗的责难与先知拿单（Nathan）对为耶和华所选定的大卫王的谴责相对比。

[62] 《希耶罗》8.8。9.1中惟一的πάλιν(εἶπεν)［面向前面的东西（说）］同样把我们的注意力吸引到8.8中的εὐθύς［立即（回答）］。

[63] 《希耶罗》8.8－10。比较同书6.12－13。

[64] 《希耶罗》9.1。注意西蒙尼德赞成一个有关僭主统治的不愉快方面的否定表达式。

于希耶罗需要这些劝诫，或者说他实际上一直是做和西蒙尼德的劝诫相反的事情，亦即他现在还是一个很不完善的统治者。西蒙尼德在谈话中以期望的方式为他的学生希耶罗描摹其被希望的行为，或毋宁说以他自己的行为给他一个僭主适当行为的例子，他不久就不再明确地谈那些——如果不是说与一般的政府不可分离——至少也是与与僭政不可分离的招人厌恶的事情，而是集中赞扬提供奖赏的巨大好处。僭政的令人憎厌的方面的确没有被消灭，但却从视线中消失了。[65] 西蒙尼德对仁慈僭主的赞扬，就不仅可以安抚希耶罗（他肯定比他的谈话使轻率的读者所相信的要少需要安抚），而尤其是教导僭主应当以什么样的光芒出现在他的臣民面前，这远不是天真地相信一个有德僭主的天真表现，而是一种属于政治明智范畴的明智提出的教训。[66] 西蒙尼德走得如此之远，以致在行文中避免使用“僭主”这个词。[67] 另一方面，他比以前更多得多地使用“高尚”、“好”、“有用”这些词，而说“快乐”却少得多。然而，鉴于从诉诸快乐直接转向诉诸高尚的困难，西蒙尼德暂时强调“好”这个词（以其功利主义的含义），使用这

---

⑥⑤ 西蒙尼德的演说包括两个部分。在相当短小的第一部分里（9.1－4），他阐述了一般性的原则。在更为精细的第二部分里（9.5－11），他对僭主如何运用这一原则给出了一些具体的建议。而惩罚以及同类的事情在第二部分里不再提到。僭主制或者一般而论的政府所具有的令人不悦的方面在后面的章节中几乎也没有提及。诗人对这些忧心的事情保持高贵的沉默，这种最富魅力的表达出现在10.8中。西蒙尼德忍住不说这种可能性，僭主的雇佣军，这些仁慈的天使们，事实上有可能惩罚作恶者：他只是提到他们应该如何对待无辜者、有意为恶者和伤残者。比较前面的注释。亦比较柏拉图《法律篇》711b4－c2中雅典的陌生人的陈述与其后克里尼阿斯（Clinias）的陈述。

⑥⑥ 至于绝对君主使用的邪恶诡计，见《居鲁士劝学录》Ⅷ 1.40－42；2.26；3.1。这些较少保留的评论是一个历史学家或一个观察家的评论，而非一个顾问的评论。比较亚里士多德《政治学》1314a40：僭主应当扮演国王。

⑥⑦ 第九、十章是《希耶罗》惟一避免使用“僭主”及其派生词的部分。

个词明显要多于“高尚”与“公平”。[68] 而且他表明，对荣誉的追求是完全可以和做一个僭主的臣民相容的，这样就完全抹去了他以前有关荣誉的论述让人讨厌的涵义。他还说明，通过奖赏来给予臣民荣誉是一件极好的交易。[69] 最重要的是，他在建议应当就某些军事方面的成就而给予奖赏的时候，强烈地（但是是通过暗示）反对解除公民的武装。[70]

只是在所有这些步骤都采取之后，西蒙尼德和希耶罗看来才在僭政的问题上达到了某种一致。只是到这时，希耶罗才不仅准备倾听西蒙尼德的劝告，而且向他提出了一个问题，亦即他惟一的问题：有关僭主政治应如何恰当行为。这个问题的形式说明他已经学到了一些东西：他不再说“僭主”而是说“统治者”。这一问题的主旨是由这些事实建立的：首先，西蒙尼德没有说有关雇佣军的任何事情，这事情是希耶罗在前面作为压迫公民的一个负担谈及的；[71] 其次，西蒙尼德的谈话看来只是暗含一个用公民武装代替雇佣军的建议。相应地，希耶罗的问题就由两个方面构成：首先，他请西蒙尼德告诉他如何避免因雇佣军招致的憎恨。然后他问西蒙尼德的意思是否是指一个受到爱戴的统治者不再需要保镖。[72] 西蒙尼德强调地回答说保镖是不可缺少的，[73] 僭主政治的改善不应当走到颠覆其支柱的极端。这样，西蒙尼德对希耶罗惟一问题的回答就等于是强烈地反对僭主让位——那是他先前曾试图建议的。此外，希耶罗的是否需要雇佣军的问题还涉及到他想节省巨大开支的问题。对此西蒙尼德的陈述所暗含的回答是：

---

[68] 特别是比较《希耶罗》9.10与11.10。
[69] 《希耶罗》9.7，11。
[70] 《希耶罗》9.6。比较亚里士多德《政治学》1315a31－40。
[71] 《希耶罗》8.10。
[72] 《希耶罗》10.1。
[73] 《希耶罗》10.2。比较亚里士多德《政治学》1314a33ff。

这样一种花费的确是不可避免的，但是，如果能恰当地使用雇佣军，还是可以使臣民很高兴地支付这一代价。[74] 但西蒙尼德还在他的劝告中补充了一句（那是并没有被问到的）：充分地使用奖赏和恰当地使用雇佣军固然可以大大地帮助解决僭主的财政困难，但是，一个僭主还应当毫不犹豫地把他自己的金钱用于公共的善事。[75] 如果他能在公共事务而非自己的事务上花钱，他的利益能够得到更好的服务。在此西蒙尼德给了更专门的劝告，这劝告可能正是西蒙尼德开始与希耶罗谈话的惟一目的。他劝告希耶罗：一个僭主不应该在装备战车一类事情上与私人竞争，而是应当关心在赛会上最大数量的竞争者是否来自他的城邦。[76] 他应当和其他城邦的领袖在最高尚和最辉煌的事情上竞争，使他的城邦尽可能地幸福。西蒙尼德向希耶罗许诺，如果赢得这一竞争，他将得到他所有臣民的爱，得到很多城邦的尊敬，得到所有人的敬仰，以及其他许多好事。通过在和善的行为上超过他的朋友，他将拥有人间最高尚和至乐的所有物：他将幸福而且不被人嫉妒。[77] 对话就结束于这一前景。对诗人这一几乎是无限的允诺，僭主的任何回答都是一个突降，更坏的是，它将阻碍读者合理地欣赏这一文雅的沉默：一个老于罪恶和好战光荣的希腊僭主，竟能默默地听一阕德性的迷人歌曲。[78]

64

---

[74] 比较《希耶罗》4.9，11与4.3（“没有付费”）与10.8。

[75] 比较《希耶罗》11.1以及9.7、10.8。

[76] 《希耶罗》11.1－6。比较页38。一个人可能会认为《希耶罗》代表色诺芬对西蒙尼德和品达的争论的一种解释。

[77] 《希耶罗》11.7－15。比较柏拉图《理想国》465d2－e2。

[78] 然而，林克（K. Lincke）（同前引，244）觉得“读者必须自己设想有所转变的希耶罗事实上已经被说服了，尽管如此……如果人们清楚地看到了这种赞同就会更好一些”。柏拉图著作中相应于希耶罗在《希耶罗》结尾的沉默是卡利克勒斯在《高尔吉亚》结尾的沉默和特拉叙马霍斯在《理想国》第2－10卷中的沉默。

C 特殊词汇的使用

一个人可能说："色诺芬对专制统治者劝告的要旨就是，一个专制者应当努力像一个好国王一样统治。"① 因此，这就愈发引人注目了，色诺芬竟然一直避免使用"国王"这个词。通过在确定是教导一个僭主的技艺中避免使用"国王"这个词，他服从这一策略规则，这一规则要求：当某人因缺少某物而遭罪，人们不应提及此物以免尴尬；而通常认为，一个僭主是缺少使其地位具有合法性的名称的。表面看起来色诺芬的程序与马基雅维利的设计对立，而根本上却是与之一致的模式。马基雅维利在《君主论》中也避免用"王者"(tiranno) 一词，在《论李维》中被称为"tiranni"的个人，在《君主论》中被称为"principi"。② 我们也可以注意到《希耶罗》中缺少"民人"(demos)和"政治"(politeia)③。

特别是西蒙尼德，他绝不用"法"这个词。他只提到"正义"一次，并很清楚地是在谈论臣民而非僭主的正义，即做生意时的正义。④ 他绝没有谈到真理或谬误或欺骗。西蒙尼德或希耶罗绝没有谈到过笑，但西蒙尼德说到过一次"嘲笑"(καταγελᾶν)，这不是无关紧要的，因为在《希耶罗》出现的惟一这类评论中，色诺芬使西蒙尼德做了一个涉及到希耶罗的情事的陈述，这时他是"笑着的"，希耶罗却总是严肃的。⑤ 西蒙尼德

---

① 马夏特，前引书，XVI。

② 例如，纳毕斯（Nabis）在《君主论》IX 中被称为"principe"，在《论李维史》I40 中被称为"tiranno"；班道尔福·彼特罗奇（Pansolfo Petruzzi）在《君主论》XX，XXII中被称为"principe"，在《论李维史》III 6 中被称为"tiranno"。亦比较《希耶罗》第二部分中从"僭主"向"统治者"的转变。

③ 比较《希腊志》VI3.8，结尾。

④ 《希耶罗》9.6。

⑤ 《希耶罗》11.6；1.31。比较《苏格拉底的申辩》28，苏格拉底带有嘲讽的评论。

决没有提到过勇气(ἀνδρεία),[⑥]只有一次提到过节制(σωφροσύνη),希耶罗则一次也没有提到过这个词。另一方面,希耶罗用这些词:合规矩的(μέτριος),有秩序的(κόσμιος),非法的(ἀκρατής),那是西蒙尼德绝不用的。[⑦]

也应当考虑一下在对话的两个主要部分之间不同特点的词汇分布,其中一个部分是指控僭政,另一个部分则是有关改善僭政的建议。在第二个部分中避免使用的词是:法、自由、自然、勇气、悲惨。另一方面,节制只在第二部分中提到过一次。“僭主”(及其派生词)在第一部分中出现相当多(83次),在第二部分中只出现7次;另一方面,“统治”(及其派生词)在短得多的第二部分中出现得相当多(12次),在很长的第一部分中只出现了4次:西蒙尼德想使希耶罗用“统治”而不是用“僭政”的词汇来考虑其地位,因为任何人以可憎厌的词来思考其活动都是不好的。西蒙尼德的成功可以通过这一事实说明:希耶罗在他最后的评论中是说“统治者”,不是再说“僭主”。[⑧]指示快乐和痛苦的词汇相当多地出现在第一部分中(93次),在第二部分中只出现了6次。另一方面,“高尚”、“公平”、“卑鄙”(丑恶)相当多地出现在第二部分中(15次),在第一部分中只出现了9次。这理由是明显的:西蒙尼德想通过公平而不是快乐来教导希耶罗承担自己的责任。“恩惠”(χάρις)(及其派生词)相当多地出现在第二部分中(9次),在第一部分中只出现了4次。“必需”(Ἀνάγκη)(及其派生词)较少出现在第二部分中,在第一部分中则出现了16次。

---

⑥ 比较苏格拉底德性表中勇气(或男性气概)的缺席,见《回忆录》Ⅳ8.11(参考Ⅸ4.1以后)与《苏格拉底的申辩》14,16。比较《会饮》9.1和《希耶罗》7.3。但也请考虑第二部分,注22。

⑦ 比较《希耶罗》9.8与1.8,19;5.1-2。

⑧ 《希耶罗》10.1。

四 有关僭政的教诲

66

既然僭政本质上是一种有严重缺陷的政治秩序，有关僭政的教诲也就由两部分组成。第一部分是指明僭政的专门缺陷（病理学），第二部分是说明这些缺陷如何可以被减轻（治疗学）。《希耶罗》的两部分也就反映了“僭主的”教诲本身的两部分。色诺芬选择了用对话的形式提出这一教诲，他因而也就选择了一种特殊的谈话场景。这样，无论他的理由多么健全和有说服力，最终也不可能给我们以像一部论著一样的纯粹和科学形式的僭政教诲理论。读者必须从希耶罗和西蒙尼德的谈话中抽绎和补充以得出色诺芬的教诲。但这种补充和抽绎并不是可以任读者为所欲为的。它是受作者指引的，其中有一些指导是在其进行中讨论的。但无论如何，某种含糊性总是保留着，这种含糊性从根本上并不是由于在《希耶罗》的许多段落中含有未解之谜，而是由于这一事实：在一个一般的教诲和一个偶发的事件（亦即在两个具体的人之间的谈话）之间的一种完全透明和无误的联系是不可能的。

考虑到“僭主的”教诲作为一种政治教诲而具备的主要是实践的特征，其中一个谈话者（作为学生）必须是一个僭主。他同时还必须是一个实际的而非潜在的僭主。假如这个学生只是一个潜在的僭主，老师就必须展示如何成为一个僭主，如此他就必须教给他不义；而对于一个实际的僭主，老师的工作就好受得多了，他要给他展示一条通向较少不义的道路。鉴于一个僭主（科林斯的佩吕安德，Periander of Corinth）据说创立了许多公共设施以保存僭政，① 一个人可能想：僭主技艺的自然教诲者将是一个大僭主，但是，僭政的保存和僭政的修正是两件不同的事情。色诺芬

67

① 亚里士多德《政治学》1313a33－38。

显然感到：只有一个智慧者能够教导他认为是僭主技艺的东西，亦即如何作为一个僭主统治得好，而一个僭主不可能是智慧的。这导致如下结果：教导僭主技艺的智慧者不可能从僭主那里学习——即不可能像教导经济技艺的苏格拉底从一个经济学家那里学习一样。换言之，作为僭主技艺的老师的智慧者必须自己来教诲而没有什么别的帮助，或者说，他必须自己来发现它。② 智慧者可能传达给学生整个“僭主的“教诲，亦即对僭政的指控和对僭政的修正。但色诺芬显然认为由一个僭主来指控僭政将给一般读者以更深的印象。③ 最后，僭主可能通过向一个智慧者抱怨其悲惨的命运而开始一场谈话，以引出智慧者的劝告。无论如何，这将假定僭主有一个他信任的智慧者朋友，他将认为自己需要劝告。④ 总之，一个人越是考虑色诺芬选择的谈话场景的其他可能性，就越是信服他的选择是合理的。

但无论这一选择多么合理、甚至必需，它导致这一结果：色诺芬对僭政的指控是由一个并非智慧者的人提出来的，这个人对被贬抑的僭政有一种自私的兴趣；而对僭政的赞许却是由一个智慧者提出来的，这个人为僭政辩护却没有任何明显自私的兴趣。此外，既然对僭政的指控是在对僭政的修正之前，指控就是在不充分证据基础上提出来的，——因为希耶罗并没有考虑西蒙尼德在后一部分提出的事实或可能性——对僭政的赞扬看来却是以 en pleine connaissance de cause [对原因的充分了解] 得以表达的。也就是说，比起对僭政的指控，色诺芬不能不至少在表面上给予对僭政的赞扬以更大的分量。这样这个问

② 由于在一个不关心发现和教授僭主技艺的智慧者和一个仍保持重要并要求一种解释的智慧者之间的差别，这一解释并不与页 32 - 33 的建议冲突。

③ 《希耶罗》1.9 - 10；2.3，5。

④ 比较《希耶罗》5.2 与《居鲁士劝学录》Ⅶ2.10，及同书Ⅶ5.47。

题就出现了：这是否仅仅是以前计划好的考虑不可避免的结果，还是它的直接意图就是如此？

一个人可能一时会想，所考虑的这种含糊性仅仅是由色诺芬打算在一个对话中处理所有改善僭主统治的问题所致。如果他限制自己仅仅是指控僭政，一切含糊性都可能避免。然而，一种在他对僭政的谈话式讨论和柏拉图的讨论之间的比较向我们展示了：这一看法并没有触及到事物的根本。柏拉图不教导僭主的技艺，他把他对僭政的指控委托给苏格拉底。他必须为此付出的代价是他必须把对他的对僭政的赞扬交付给并非智慧者的人（珀罗斯［Polos］、卡利克勒斯、特拉叙马霍斯），因此他们公开赞扬的正是僭政的不正义方面。为了避免后一种不便，色诺芬必须付出这一代价：让一个智慧者来承担赞扬僭政的艰难工作。一种有效的对僭政的谈话式讨论要免除［这种］麻烦是不可能的。因为除了色诺芬和柏拉图所选择的，只有两种可能性：智慧者对僭政的赞扬可能通过非智慧者对僭政的指控而成功；智慧者对僭政的指控可能通过非智慧者对僭政的赞扬而成功。而这些选择将因智慧者应当有最后的话语权而被排除。 68

说色诺芬赞扬僭政的意义受到充分的限制较恰当，这种限制不仅来自谈话的场景，更来自这一事实：色诺芬笔下赞扬僭政的智慧者充分揭示了僭政的本质缺陷。他描述了最好形态的僭政，但是他让人理解到，即便是最好形态的僭政，也仍然带有严重的缺陷。这意味着这种对僭政的批评比希耶罗对僭政的怀有私心的热烈指控更使人信服得多，后者的确只是对那种最坏的僭政才是真实的。要最好地看到西蒙尼德对僭政的批评纲要，只需考虑他借助于色诺芬或苏格拉底的僭政定义而建议的僭政标准所带来的结果。僭政被定义为与王道对立，王道是这样一种统治，它是对自愿的臣民实行的统治，是符合城邦的法律的；僭政却是对不自

愿的臣民的统治，它不是符合法律，而是顺从统治者意志的。[5] 这一定义概括了僭政的共同形式，但并不包括僭政的最好形式。僭政的最好形式，根据西蒙尼德建议修正的僭政，不再是统治不自愿的公民。它很确定的是统治自愿的公民，[6] 但它依然“不是按照法律统治”，亦即它还是绝对政府。极力赞扬最好形式僭政的西蒙尼德不使用“法律”这个词。[7] 僭政本质上是一种无法的统治，或更准确地说，是一种无法律的君主统治。

69

在考虑如此理解的僭政的缺陷之前，我们还可以再看看它的肯定性质。先看僭主，西蒙尼德毫不犹豫地断言，这样的僭主可以是完全幸福的。而且，他毫不怀疑这样的僭主可以是有德的，而且事实上还是有突出德性的。僭政的修正恰好就在于使多少是不幸的、不义和败德的僭主转变为幸福的、有德的僭主。[8] 至于僭主的臣民，或者他的城邦，西蒙尼德明确说他们也可以是很幸

---

⑤ 《回忆录》Ⅳ6.12。比较《居鲁士劝学录》Ⅰ3.18与1.1；《希腊志》Ⅶ1.46；《阿格西劳》1.4；《雅典的岁收》3.11；亚里士多德《政治学》1295a15－18。

⑥ 《希耶罗》11.12。比较《希腊志》Ⅴ1.3－4。

⑦ 比较页64－65与Ⅲ B，注37。在《希耶罗》7.2中，西蒙尼德说所有僭主的臣民执行僭主的每一个命令。将他附加的言辞——所有人由衷地赞美僭主，和《斯巴达政制》15.6进行比较得出：没有长官（ephor）限制僭主的权力。根据卢梭（《社会契约论》Ⅲ10），《希耶罗》确认它的论题是：希腊人——正如柏拉图特别提到的那样——并不把僭主理解为恶的君主（monarch），而是一个不顾及其统治身份的王室权威的篡夺者。根据《希耶罗》，僭主必然是“无法的”，这不仅仅因为他获取地位的方式，更重要的是因为他统治的方式：他遵循他自己的意愿——可能是坏的也可能是好的——而不是任何法律。色诺芬的僭主等同于卢梭的专制君主（《社会契约论》Ⅲ10结尾）。比较孟德斯鸠《论法的精神》Ⅺ9和ⅩⅣ13注。

⑧ 《希耶罗》11.8，15。比较8.9与7.10－12，7与11.1。亦比较1.11－14和《回忆录》（Ⅱ1.31）。关于僭主可能是公正的事实，比较柏拉图《斐德若》248e3－5。

福的。僭主和臣民可以通过相互和善的纽带团结起来。有德僭主的臣民可以不是像小孩子那样被对待，而是像同志和同伴那样被对待。⑨ 他们不会被他剥夺荣誉感。⑩ 他们不会被解除武装，他们的军事精神会得到鼓励。⑪ 对僭政来说必不可少的雇佣军从城邦的观点看也不是不可欲的，他们能使城邦有力地进行战争。⑫ 如果西蒙尼德建议僭主应当充分地使用奖赏的手段，应该推动农业和商业，如果农业有一种比商业更高的地位，他看来只是赞成色诺芬认为有利于一个良好组织的联邦的政策。这样他就给人以这种印象，根据色诺芬，僭政的政治可以满足最高的政治标准。⑬

西蒙尼德对于仁慈僭政的赞扬初看起来没有限制和修辞上的含糊，但如果仔细地考察，就可证明它还是措辞谨慎，仍然保留在很精细准确的范围内。正像避免使用“法律”一词一样，他（西蒙尼德）也避免用“自由”这个词。他使我们理解，缺少法律的现实结果就是缺少自由：没有法，也就没有自由。西蒙尼德所有专门的建议都从这一隐含的公式出发，或者说借助于它而显示自身。例如，当他向僭主荐言说他认为公民是同伴或同志时，他的意思并不是说僭主应当把公民视作与他平等的人一样对待，甚至不是视作一个自由人对待。因为奴隶也可能是自由人的同伴。而且，他劝告僭主应当把公民视作同伴，把他的朋友视作他自己的孩子：⑭ 如果连他的亲密朋友在所有方面都还是他的属下，那

⑨ 《希耶罗》11.5，7，14－15。

⑩ 《希耶罗》8.3与9.2－10。

⑪ 《希耶罗》9.6与11.3，12。比较《希腊志》Ⅱ 3.41；亦比较亚里士多德，《政治学》1315a32－40与马基雅维利，《君主论》XX。

⑫ 《希耶罗》10.6。比较《希腊志》Ⅳ 4.14。

⑬ 《希耶罗》关于奖赏，特别比较《希耶罗》9.11与《骑术》1.26。里赫特（同前引，107）竟然说“（《希耶罗》第二部分的）要求正是苏格拉底的要求”。

⑭ 《希耶罗》11.14；比较同书6.3与3.8。

么，公民就在更宽泛的意义上是他的属下了。这一劝告还表明，西蒙尼德并没有在他对僭政的赞扬中走到那么远，以致可以把它
70 称为“家长制的”统治。[15] 的确，仁慈僭主的臣民并不是被解除武装，但至少在和平时期，他们并不像自由联邦的公民那样由自己来保卫自己免受奴隶和不义者的侵犯，而是受到僭主卫队的保护。[16] 他们的确都是在僭主及其雇佣军的支配之下，他们只能希望或祈祷僭主变成是仁慈的或保持是仁慈的。甚至僭政最好形态的真实特征也被西蒙尼德的“马基雅维利的”建议所清楚地指明，西蒙尼德建议僭主自己做那些使人感激的事情（像分发奖赏），而把惩罚的事情交给别人。[17] 我们几乎无需说僭主不愿公开承担惩罚的责任并不表明这种统治的某种特殊的温和。非僭政的统治者没有任何隐瞒地承担这一责任，[18] 因为他们的权威是来自法律，是可靠的。同样，特别充分地使用奖赏的手段，尤其是用来推进农业，看来也是服务于这一“僭政的”目标：让臣民们忙于私人事务而无暇过问公共事务。[19] 同时，它也补偿了增加财富的自然刺激的欠缺，这一欠缺是由于在一个僭主统治下的财产权的不确定性。最好的僭主将把他的祖国视作自己的资产。这可能是更可取的：他通过改善他的祖国来增加他的私人财产，但这肯

---

⑮ 比较《居鲁士劝学录》Ⅷ 1.1与3.8。

⑯ 比较《希耶罗》10.4与4.3。

⑰ 《希耶罗》9.1以后。比较马基雅维利《君主论》XIX与XXI接近结尾处和亚里士多德《政治学》1315a4－8。亦见孟德斯鸠《论法的精神》VII 23－24。至于《希耶罗》9.5－6中所提到的城邦分裂的问题（比较马基雅维利《君主论》XXI接近结尾处），可比较亚里士多德《政治学》1305a 30－34和休谟《一个完美的共和国的理念》（接近结尾处）。

⑱ 《回忆录》Ⅲ4.8。《家政论》4.7－8；9.14－15；12.19。《斯巴达政制》4.6与8.4。《居鲁士劝学录》Ⅴ1.13。《远征记》Ⅴ 8.18与Ⅱ 6.19－20。还比较《居鲁士劝学录》Ⅷ 1.18。

⑲ 比较《希耶罗》9.7－8与《斯巴达政制》7.1－2。比较亚里士多德《政治学》1305a18－22、1313b18－28和孟德斯鸠《论法的精神》XVI9。

定还是意味着：最好的僭主也还是把祖国视作可以自然地按自己的意志来管理的私人财产。这样，一个僭主的臣民就没有任何人可以有相对于僭主的财产权。这样，臣民们就必须以礼物或自愿的捐献为他认为是必要的东西买单。[20] 僭主也不可以说是给予了公民荣誉，因为是他奖赏金钱、名分给其中的一些人，他能够和愿意使自己的臣民富裕，他不可能提供给他们“荣誉的平等”，那是与僭主的统治不相容的，而若缺少这个，他们就可以被认为是总受苦的。[21]

然而，最好形式僭政的这些缺陷并不一定是决定性的。西蒙尼德或色诺芬判断最好形式僭政的价值，有赖于他们对自由重要性的看法。西蒙尼德看来把荣誉或赞扬看得最高，他说到赞扬，说给予赞扬的人越自由那赞扬就带来越多的快乐。[22] 这导致了如下结果：对荣誉和赞扬的要求不可能被无论多么完善的僭政所满足。僭主将不会享受到最高的荣誉，因为他的臣民缺少自由；另一方面，因前面提到的同样理由，僭主的臣民也不会享受到充分的荣誉。至于色诺芬自己，我们必须从这些事实开始：自由被认为是民主的目的，这是特别区别于贵族制的，贵族制的目的据说是德性，[23] 而色诺芬并不是民主派。色诺芬的观点反映在希耶罗的明确断言中：智慧者不关心自由。[24] 为了确立色诺芬对西蒙尼德描述的最好形式僭政的态度，我们必须考虑最好形式的僭政与德性而不是与自由的关系。没有自由德性便不可能，惟其如此，

71

---

⑳ 《希耶罗》11.12－14。比较《居鲁士劝学录》Ⅷ2.15、19及1.17以后。

㉑ 比较《希耶罗》8.10与11.13和《家政论》14.9。

㉒ 《希耶罗》1.16。

㉓ 柏拉图《理想国》562b9－c3；《欧蒂德谟》292b4－c1；亚里士多德《尼各马可伦理学》1131a26－29、1161a6－9；《政治学》1294a10－13；《修辞学》1365b 29以后。

㉔ 比较前面页43。

对自由的要求才可以从色诺芬的观点得到证明。

"德性"一词在《希耶罗》中出现了5次。其中只有2次是用于人,[25] 只有1次用于僭主。它从来没有被用于僭主的臣民。西蒙尼德劝告僭主为"他的城邦的幸福"而骄傲，不是为"他的战车马匹的德性"而骄傲，他没有提到城邦的德性作为僭主统治的一个可能目标。这样说是可靠的：他并不把一个由僭主统治的城邦设想为"实践作为一种公共事务的绅士品格"。[26] 但是，正像苏格拉底的生活所证明的，在并不把"实践作为一种公共事务的绅士品格"的城邦里，也有有德性的人。因此，这是一个公开的问题：德性在僭主统治下是否可能，以及可能到什么程度。仁慈的僭主要奖赏"战争中的勇敢"和"契约中的公正",[27] 他并不关心培育和鼓励一般的（单纯的）勇敢和公正。这确证了希耶罗的断言：勇敢和公正的人作为僭主的臣民并不是可欲的。[28] 只有一种勇敢和公正的特定和简约的形式适合于僭主的臣民。因为勇敢只是近似于自由或者说对自由的热爱,[29] 公正只是近似于对法律的忠诚。适合于僭主臣民的公正是最低政治形式的公正，

㉕ 《希耶罗》7.9与11.8。比较2.2（马）、6.15（马）与11.5（战车）。马作为一个例子用于对《家政论》（11.3-6）中的政治美德的间接描述：一匹马如果不拥有财富也能拥有美德；而一个人在不拥有财富的情况下是否拥有美德则是一个未决问题。《居鲁士劝学录》（Ⅰ2.15）对这个问题给出了政治上的解答，它表明贵族政治是那些拥有独立收入的有教养的人的统治。比较前文第71-72页有关僭主统治下财产权是没有保障的论述。

㉖ 参考《斯巴达政制》10.4（参考亚里士多德《尼各马可伦理学》1180a24以后）、《居鲁士劝学录》Ⅰ2.2以后。

㉗ 《希耶罗》9.6。

㉘ 《希耶罗》5.1-2。

㉙ 比较《希耶罗》9.6与5.3-4,《远征记》Ⅳ3.4与《希腊志》Ⅵ1.12。比较《希耶罗》9.6与《居鲁士劝学录》Ⅰ2.12。勇敢的某种简约形式似乎就是侍臣们（eunuchs）的特征；见《居鲁士劝学录》Ⅶ5.61及下文。

或者说是离公共精神最远的正义形式，是在契约性私人关系中履行的正义。㉚

但是，一个有德性的人——西蒙尼德的仁慈僭主看来也是一个有德性的人——如何能满足于他的臣民达不到德性顶峰呢？让我们再考虑一下前面提到的事实。西蒙尼德只把一种特定形式的勇敢归之于僭主的臣民，而没有把一般的勇敢归之于他们。我们必须记住，在色诺芬列举的苏格拉底德性的两张表里，并没有出现勇敢。㉛ 西蒙尼德也没有把一般的正义归于僭主的臣民，我们必须记住正义能够被理解为节制的一部分，而根据西蒙尼德的明确陈述，僭主的臣民可以很好地拥有节制。㉜ 至于西蒙尼德没有把德性本身（virtue as such）归于僭主的臣民，我们必须记住德性并不一定是一种种属概念，而可能特别指示一种有别于正义的专门德性。㉝ 无论如何，西蒙尼德考虑的德性在僭主统治下如何可能的问题，可以由他的一个明确论断所确定：他断言"绅士"是可以在仁慈僭主的治下生活，并且生活得幸福的。㉞ 为了不误解西蒙尼德仅仅把某种特定形式的勇敢和公正归于僭主统治下的臣民，我们必须比较色诺芬在他的《斯巴达政制》中的观点，即不把任何意义上的正义归于斯巴达人。最多可以说是，在僭主统治下的可能德性将有一种特别的风味，即一种不同于共和德性的风

72

㉚ 这是可能在像柏拉图的最初的或猪的城邦的非政治社会中存在的正义形式（《理想国》371e12－372a4）。比较《家政论》14.3－4与亚里士多德《尼各马可伦理学》1130b6，30ff。

㉛ 《回忆录》Ⅳ 8.11，《苏格拉底的申辩》14，16。

㉜ 比较《希耶罗》9.8与《回忆录》Ⅳ 3.1与《希腊志》Ⅶ 3.6。比较柏拉图，《高尔吉亚》507a7 c3。

㉝ 《远征记》Ⅶ7.41。

㉞ 《希耶罗》10.3。比较孟德斯鸠《论法的精神》Ⅲ 9："共和国需要品德，君主国需要荣誉，而专制政体则需要恐怖。对于专制政体，品德是绝不需要的，而荣誉则是危险的东西。"这样德性对"专制"就并不是危险的。

味。它还可能使人们说，在共和德性中勇敢所占据的地方，也就是在杰出僭主统治下的臣民德性中节制所占据的地方，且这节制是由畏惧所产生的。[35] 但如果说，在一个好僭主统治下的臣民其德性在尊严上是低于共和德性的，这是不正确的。色诺芬几乎不相信没有自由德性便不可能，这可以从他对小居鲁士的敬仰很明显地看出，而他同时又毫不犹豫地称其为“奴隶”。[36]

如果一个绅士能够在一个仁慈僭主统治下生活得幸福，根据西蒙尼德建议所修正的僭政看来就满足了色诺芬的最高政治标准。要马上看清这一点，一个人只需用色诺芬或者苏格拉底有关“好统治者”的定义来衡量一下西蒙尼德的杰出僭主就可以了。好统治者的德性在于使那些他统治的人们幸福。好统治者的这个目标能够通过法律手段达到——根据色诺芬的意见，这在吕库古（Lycrugus）的城邦里已经明显地做到了——也能够通过没有法律的统治做到，亦即通过僭政做到，仁慈僭主就被西蒙尼德描述为能使他的城邦幸福的人。[37] 由法律手段所达到的幸福肯定很有意义，色诺芬能够在这方面举出一个例子（斯巴达），而由僭政所达到的幸福，他除了一个诗人的允诺却没有给出别的证据。换言之，根据色诺芬的看法，好统治者的目的更可能通过法律的手段而非

73

绝对统治来达到，这是很重要的。然而，这并不排除这一承认：作为一个原则，法治对于好的统治并不是本质的要素。

色诺芬并没有对这一承认说很多话。他让西蒙尼德描述最好形式的僭政，让其宣称僭主能使他的城邦幸福。考虑一下西蒙尼德叙述他的僭政观的情况，可以证明这一反对：他所说的是为了安抚一个多少被打扰了的僭主，或者，这样说至少是感情用事的，

---

[35] 比较《希耶罗》10.3与《居鲁士劝学录》Ⅲ 1.16以后和Ⅷ 4.14，以及《远征记》Ⅶ7.30。

[36] 《远征记》Ⅰ 9.29。

[37] 比较《希耶罗》11.5、8；《回忆录》Ⅲ 2；《斯巴达政制》1.2。

不应当看作是色诺芬自己观点的直接表达。因而我们要考虑僭政能够满足最高政治标准的命题是否能够在色诺芬或者苏格拉底政治哲学的基础上得到辩护。

首先，这一定看来很吊诡，色诺芬竟然有点喜欢僭政，不管它多么好。最好形式的僭政依然是没有法律的统治，按照苏格拉底的定义，正义等同于合法性或者说对法律的服从。㊳ 这样看来，任何形式的僭政就都和正义的要求不相符了。另一方面，如果“正义”和“合法”的等同并不是绝对正确的，或者说，如果“所有符合法律的东西都（只是）多少（πως）正义的”，㊴ 僭政在道德上就变成可能。决定什么是合法的法律，是公民一致同意的行为规则。㊵“公民”可能是“多数”或“少数”，这“少数”可能是富人或有德的人。这也就是说，法律以及因而制定什么是合法的，依赖于给定它们的共同体的政治秩序。色诺芬或他的苏格拉底会相信立基于错误政治秩序的法律和立基于良善政治秩序的法律的区别与正义完全不相关吗？他们会相信由一个君主命令的统治，亦即不是由“公民”命令的统治，不可能是法律吗？㊶此外，法律的规定是合理还是不合理，是好还是坏，难道也与正义完全不相关吗？最后，由立法者（多数、少数或君主）发出的法律是否能有力地对共同体的其他成员实行，或者也由共同体的其他成员自愿同意，难道也与正义完全不相关吗？像这样的一些问题并不是由色诺芬或他的苏格拉底提出来的，而是由色诺芬笔下年轻冲动的阿尔喀比亚德提出来的，无论如何，阿尔喀比亚德在他提出这些问题的一段时间里，也是苏格拉底的学生。在色诺

㊳《回忆录》Ⅳ 4.12 以后，比较同书Ⅳ6.5－6 与《居鲁士劝学录》Ⅰ3.17。

㊴ 亚里士多德《尼各马可伦理学》1129b12。

㊵《回忆录》Ⅳ 4.13。

㊶《家政论》14.6－7。

芬笔下，是阿尔喀比亚德，而不是苏格拉底提出这一苏格拉底式的问题："什么是法?"[42] 然而，苏格拉底对于将正义与法律等同的疑问见之于这一事实：一方面，他认为立法者克里提亚及其同伴的命令是一种法，他准备服从这法；但另一方面，他实际上又没有服从它，因为它"违背了法"。[43] 除了这一考虑：将"正义"和"法"等同使明显必要的区分正义和不正义的法律变得不可能，我们还应当考虑有些正义的要素必然超越法律的范畴。例如，不知感恩，并非不合法，但却是不公正的。[44] 在生意来往中的正义——亚里士多德称之为"交往正义"——之所以在僭主统治下是可能的，正是因为这个理由：它本质上是不依赖法律的。色诺芬这样就暗示了另一个定义，一个更恰当的正义定义。按照这一定义，公正的人就是不伤害任何他人，并帮助与他有来往的人。换言之，公正就径直意味着仁慈。[45] 那么如果正义本质上是超越法律的，没有法律的统治也可以是正义的，仁慈的绝对统治就是正义的了。一个知道如何统治的人，一个生来是统治者的人，他的绝对统治是优于法律统治的。就此而言，一个好的统治者是"一个能看见的法律"，[46] 法律不能"看见"，或者说守法的正义是盲目的。一个好的统治者必然是仁慈的，而法律却不一定是仁慈

---

[42] 《回忆录》Ⅰ2.39－47与Ⅰ1.16。

[43] 《回忆录》Ⅰ 2.31以后，Ⅳ4.3。

[44] 《阿格西劳》4.2。比较《居鲁士劝学录》Ⅰ2.7。

[45] 比较《回忆录》Ⅳ8.11与Ⅰ 2.7和《苏格拉底的申辩》26. 亦见《阿格西劳》11.8. 比较柏拉图《克里同》49b10ff,《理想国》335d11－13、486b10－12，《克力托芬》410a7－b3，亚里士多德《政治学》1255a17－18和《修辞学》1367b 5 － 6。

[46] 《居鲁士劝学录》Ⅷ 1.22。在《希耶罗》9.9－10中，西蒙尼德向那些发现什么对城邦是有用的人推荐了荣誉。西蒙尼德建议将荣誉授予那些发现对城邦有用东西的人。在这一建议——它必然伴随着容忍大量且频繁的变化——与作为不受法律限制的僭主统治的本性之间存在着某种关联。当亚

的。且不说实际上是坏的和有害的法律，即便是好的法律，也受碍于它们不能够“看”。而僭政也是一种绝对统治，因此，一个杰出的僭主是优于、或比法律的统治更公正的。色诺芬对法的难题的认识、他对法的本质的理解、他对苏格拉底式问题——“什么是法”的提出和回答，使他能够也不得不承认僭政可以满足最高的政治标准。他在《希耶罗》中对赞扬僭政给予了比指控僭政更重的分量，这不是他决定选择以对话的形式提出有关僭政教诲的偶然结果。

但西蒙尼德走得比赞扬仁慈的僭主远得多，他还以最强烈的言辞赞扬希望于一个先前犯了许多罪恶的僭主的仁慈统治。他含蓄地认为：最好形式僭政的值得赞扬的特征，并不被这个僭主以前获得权力的不公正方式削弱，或者说，并不受他谈话以前的不公正统治方式削弱。如果色诺芬是一个法治论者或者宪政论者，他会避免使自己完全同意西蒙尼德的僭政观。色诺芬的苏格拉底清楚地说明：对于统治，只有一个充分合格的资格，那就是知识，其他像权力、欺骗、选举，或者我们还可以补充说遗传，使一个人成为国王或统治者都不是充分合格的。如果情况是这样，“宪政”的统治、特别是由选举产生的统治，本质上就不比僭政的统治——即通过强力或欺骗产生的统治更合法。僭政和“宪政的”统治就将都是在这个意义上合法的：僭主或宪政的统治者将听从因为“想得好”而“说得好”的人的劝告。无论如何，一个通过强力和欺骗获得权力的僭主的统治或者一个以前犯了许多罪的僭 75

里士多德讨论由希波丹姆斯提出的相同建议时，他将其作为危及城邦稳定的做法加以拒斥，继而极其自然地阐述了这样一个原则：“法律的统治”要求尽可能少地改变法律（《政治学》1268a6-8，b22 及下文）。法律的统治，正如经典的理解那样，只能存在于一个“保守的”社会之中。另一方面，对于各种改进的迅速引进则显然是与宽容的僭主制相容的。

主的统治，如果现在倾听一个理性者的建议，那么本质上比一个由选举产生、却拒绝听从这样建议的官员阶层的统治更合法。色诺芬的苏格拉底是如此少地承担“宪政主义”的事业，以致他把劝告僭主的明智者描述为僭主的“支持者（同盟者）”。这也就是说，他理解智慧者和僭主的关系几乎和西蒙尼德一样。[47]

当色诺芬相信：仁慈的僭政或者听从智慧者劝告的僭主的统治，从原则上说比法律的统治、比选举产生的官员统治更可取时，他看来是认为最好形式的僭政是几乎不可能实现的。这一点清楚地见之于他在几乎任何地方都没有提到过实际存在的仁慈和幸福的僭主——不仅在《希耶罗》中是如此，在他的所有著作中也是如此。的确，在《居鲁士劝学录》中，他偶尔提到了一个看来是幸福的僭主，[48] 然而，他并不说他是仁慈或有德的。尤其是，他所说的君主并不是希腊人，最好形式僭政的机会看来在希腊人中是特别少的。[49] 色诺芬对最好形式僭政的诸方面感到怀疑的理由，还见之于他著作中两处对最好形式僭政的主题论述的共同特征。在《希耶罗》和《苏格拉底回忆录》中，僭主的形象都是一个需要通过另一个人的指导才能成为好统治者的人，甚至最好的僭主

㊼ 《希耶罗》11.10－11；《回忆录》Ⅲ 9.10－13；比较亚里士多德《政治学》1313a9—10。将色诺芬的观点同伯克这样坚定的宪政主义者的观点进行比较是颇为有益的。伯克（在他的一次演讲中——《关于申请留待以后提出一个议案以废除并改变某些关系到宗教观点的法令》）说：

“……可能并不是因为预设了某些不合法的权力，而是因为不明智或不正当地使用了那些最为合法的东西，政府会走到其真实目的与目标的反面，因为存在诸如僭政和篡权这样的情形。”

㊽ 《居鲁士劝学录》Ⅰ 3.18。

㊾ 比较《远征记》Ⅲ 2.13。附带指明一点，该文本中提到的事实说明了僭主制在色诺芬的希腊著作——《希腊志》中是以什么方式得到强调的。

也不是一个完善的、充分得力的统治者。[50] 作为一个僭主，既被称为僭主而非国王，就意味着不能把僭政转型为王道，即不能把一个一般被认为是有缺陷的头衔，转换为一个一般被认为是可靠的头衔。[51] 绝对权威的随之缺少导致僭政本质上更具压迫性，因而比非僭政的政府更不稳定。这样，就没有任何一个僭主能放弃雇佣卫队，它对僭主比对城邦更为忠诚，使他能够不管城邦的愿望如何仍维持他的权力。[52] 像这样一些理由解释了为什么色诺芬、或者说他笔下的苏格拉底，因为各种实际目的，至少是就希腊人而言，比起僭政来说更喜欢法治，以及他们为什么为了实际目的而把正义等同于合法。 76

"僭政的"教诲——其中陈述了一个赞成仁慈僭政、甚至是赞成一种那最初是通过强力和欺骗建立的仁慈僭政的例证——这样就只有纯粹理论的意义。它不过是很有力地陈述了法律和合法性的难题。当苏格拉底被谴责为教他的学生"成为僭主"，这一

---

[50] 《回忆录》Ⅲ 9.12－13。比较柏拉图《法律篇》710c7－d1。现在我们能比开篇时（前文，第31－32页）更加清楚地阐明从《希耶罗》的标题中所得出的结论。这个标题表明希耶罗是一个拥有显赫地位的人（比较前文 III A，注44），但这种地位是可疑的；他需要一个教授僭主技艺的老师这一事实揭示了其地位的可疑性；这不仅仅归因于他特有的缺点，也要归因于一般而论的僭主制的本性。僭主在本质上需要一位老师，然而国王例如阿格希劳和居鲁士并不需要。事实上，是僭主而非国王任用有智慧的人和哲人（考虑居鲁士和《居鲁士劝学录》中与苏格拉底相似的亚美尼亚人之间的关系），我们无需强调这一事实的反面情况。如果社会结构处于有序的状态，如果依照对合法性普遍认可的标准来看政权也是合法的，那么哲学的必要性，甚至可能是哲学的合法性，较之于在相反的情形中就并不那么显而易见了。比较注46和V，注60。

[51] 对于这样一种转型的范本，比较《居鲁士劝学录》Ⅰ 3.18 和Ⅰ 2.1。

[52] 《希耶罗》10.1－8。比较亚里士多德《政治学》1311a7－8；1314a 34ff。

怀疑是由于将一个理论的命题当作一个实际建议的流行误解。但理论的命题本身也必然会阻碍其支持者绝对忠诚于雅典的民主，例如，它会阻碍他们相信民主是最好的政治秩序。它会阻碍他们成为民主制度下的“好公民”（在这个词的严格意义上）。[53] 色诺芬甚至并不试图使苏格拉底免受这一指控，即他引导年轻人轻蔑地看待在雅典建立的政治秩序。[54] 还不必说这一理论命题也将使其持有者在一个并非由僭主统治的城邦里，即几乎所有城邦里变得处境尴尬。苏格拉底和色诺芬对僭政教诲的接受就解释了他们为什么被他们的公民同胞怀疑，同时也在很大程度上解释了为什么苏格拉底被判决死刑、色诺芬被判决流放。

接受有关僭政的理论命题是一回事，公开地讲述它是另一回事。但每一文字的揭示多少都是一种公开的陈述。《希耶罗》并不是讲述“僭政的”教诲。但它使读者能够、甚至迫使读者把这一教诲从色诺芬以自己的名字说话或者提出苏格拉底观点的著作分离出来。只要借助于《希耶罗》中提出的问题来阅读色诺芬其他作品中的相关段落，就可以显示它们的充分意义。无论如何，《希耶罗》间接地显示了在什么条件下可以讲述“僭政的”教诲。如果城邦本质上是由法律来联结和统治的共同体，“僭政的”教诲就不可能对于作为公民的公民而存在。僭主希耶罗之所以强烈地指控僭政，根本理由正在于他归根结底还是一个公民。[55] 相应地，色诺芬是把他曾经写过的对于僭政惟一明确的赞扬交付给一个“外来的客人”，这个客人没有公民的责任，加之，他不是在公开地表达对僭政的赞扬，而是和一个僭主在严格私人的场合讨论，并且是为了一个几乎有完美理由的目的。苏格拉底并不认为

77

---

[53] 亚里士多德《政治学》1276b29 - 36；1278b1 - 5；1293b3 - 7。

[54] 《回忆录》Ⅰ 2.9 - 11。

[55] 比较页 56 - 57。

这是好的，即智慧者只是作为一个外来的客人；[56] 苏格拉底是一个公民哲人。因此，他在任何情况下都不适合作为一个赞扬僭政的形象出现。在这方面，色诺芬和柏拉图没有根本的差别。柏拉图把他对“法治”难题的讨论交给一个客人：柏拉图笔下的苏格拉底在这个沉重的——且不说是令人畏惧的——主题上是沉默的，正像色诺芬笔下的苏格拉底在僭政的主题上缄默一样。[57] 在色诺芬的著作里，西蒙尼德承担了类似于爱利亚的异方人在柏拉图的著作中承担的角色。

---

[56] 《回忆录》Ⅱ 1.13—15。

[57] 亦比较在柏拉图《法律篇》中雅典客人对好僭主的有条件赞扬（709d 10ff. 及 735d）。在 709d10 以后，雅典客人通过强调推荐“立法者”而降低了推荐使用一个僭主的责任。

78

五　两种生活方式

《希耶罗》所描述的对话主题并不是僭政的改善，而是从人的苦乐方面观察的僭主生活和平民生活之间的差别。在对话中，有关这一差别的问题也等于是僭主生活是否比平民生活更值得选择抑或相反的问题。就“僭主”最终被“统治者”代替，统治者的生活是最严格意义上的政治生活而言，[①] 在《希耶罗》中所讨论的也涉及到一边是统治者或政治的生活、另一边是平民生活，究竟哪一个更可欲的问题。而无论在对话中讨论的问题在形式上有何变化，它还只是一个根本的苏格拉底式问题的特殊形式，这个根本的问题就是：人应当怎样生活？或者，什么样的生活方式最值得我们选择？[②]

在《希耶罗》中，僭主生活和平民生活的差别问题是在一个僭主和一个平民之间的谈话中展开的。这意味着同一个主题是以两种不同的方式提出来的。它很明显是通过两个人物明确的和主题性的陈述提出来的。但这两个人中，任何一个都不能被认定准确表达了色诺芬对这一主题的思考。希耶罗对西蒙尼德有所忌惮，西蒙尼德则有一种教育的意图。色诺芬通过对话的情节和场景，通过其中人物缄默以及无意和偶然的展示，或者通过他所领悟的在僭主希耶罗和平民西蒙尼德之间的实际对照，虽然不是那么明显却更为直接地提出了自己的观点。就希耶罗揭示自己是最彻底

79

意义上的公民而言，西蒙尼德则证明自己是最彻底意义上的客人。这个对话呈现了一种公民和客人之间的对照。但无论如何，西蒙

---

① 《回忆录》Ⅰ1.8；Ⅳ6.14。

② 比较《希耶罗》Ⅰ2.7与《居鲁士劝学录》Ⅱ3.11；Ⅷ3.35–48；《回忆录》Ⅱ1；Ⅰ2.15–16；亦见柏拉图《高尔吉亚》500c–d。

尼德并不止是一个“平民”,[3] 他不是一种平民生活的通常代表。不管他如何对自己的生活方式保持沉默，他还是由其存在和行为揭示为是一个智慧者。如果一个人考虑对话的场景，对话就表现为试图将僭主或统治者的生活与智慧者的生活，而不是与平民生活进行对照。[4] 或者，更明确地说，这是尝试将一个受教育的僭主，或者一个敬仰或愿望敬仰智慧者的僭主，与一个屈尊和僭主谈话的智慧者进行对照。[5] 说到底，这一对话旨在对照两种生活方式：政治生活和致力于智慧的生活。[6]

一个人可能反对说，根据色诺芬，没有在智慧者和统治者之间的对照：统治者在严格的意义上是知道怎么统治的人，他拥有最高尚的知识，能够教什么是最好的，这样的知识就等同于智慧。[7] 即使这一反对能够通过，那还保留有这样一种区别：有的智慧者希望统治或实际上统治；而有的智慧者（如苏格拉底和西蒙尼德）却不希望统治、不介入政治，而是愿过一种隐秘和闲暇的生活。[8]

---

③ 考虑《希耶罗》4.6中ἰδιώτης（私人）的双重意义。比较亚里士多德《政治学》1266a31－32。尽管希耶罗经常不加区分地使用“僭主们”和“我们”，西蒙尼德经常不加区分地使用“僭主们”和“你们”，但希耶罗仅有一次不加区分地使用了“私人”和“你们”。西蒙尼德在《希耶罗》1.5，6和6.9中明确地提到“我们（私人）”。有关西蒙尼德对第一人称复数的其它用法见以下章节：1.4，6，16；8.2，5；9.4；10.4；11.2。比较上文II-IA，注35和IIIB，注2、41。

④ 赫兹尔（Rudoef Hirzel），前引书，页170注3：“最后，从所有这些（仍在流通中的）解释（关于智者和统治者的对话）看来，仍是这样一个有关矛盾的主题，这一矛盾存在于尘世的强权和智者之间，它在所有的对生活的理解和关照中显现出来。”

⑤《希耶罗》5.1。见页34和Ⅲ A，注44。

⑥ 柏拉图《高尔吉亚》500c－d；亚里士多德《政治学》1324a24 ff。

⑦ 比较《希耶罗》9.2与《回忆录》Ⅲ9.5，10－11。

⑧《回忆录》Ⅰ2.16，39，47－48；6.15；Ⅱ9.1；Ⅲ 11.16。

《希耶罗》特有的含糊性最明显地见之于这一事实：其中讨论的主要问题并没有得到一个最后的明确回答。要发现一个明确的最后回答，我们必须从明确的、即便是暂时的回答开始。在讨论明确的或临时的回答以及最后回答的含义时，我们必须区别两个人物的不同回答，因为我们没有权利说希耶罗和西蒙尼德是一致的。

希耶罗的明确回答大致是说平民生活绝对比僭主生活更可取。[9] 但他不能否认西蒙尼德的论点，即僭主有比平民更大的权力做那些使人得到爱戴的事情，而他自发给予"被爱戴"的赞美超过任何别的东西。的确，他反驳说，僭主也比平民更能招致嫉恨，但是，西蒙尼德成功地通过隐涵地区别好的或者明智的僭主与坏的或者愚蠢的僭主，而使这一反对再无话可答。希耶罗在最后的陈述中承认，一个统治者或僭主可以得到他臣民的爱戴。[10] 如果一个人接受希耶罗的这一前提：亦即爱与被爱是最值得选择的事情，那么，他就将被西蒙尼德的论据引导到这一结论：一个仁慈僭主的生活在最重要的方面比平民生活更可取。这一结论是从希耶罗的前提中引申出来的，最终没有被他的争辩驳倒，我们可以把这看作他最后的结论。

80

由于希耶罗比西蒙尼德要少一些聪明或者能力，他的回答也就没有西蒙尼德的回答那么重要。西蒙尼德首先断言，僭主生活是在所有方面都优于平民生活的。他不久就被迫或能够承认：僭主生活并非在所有方面都优于平民生活。但他看来坚持僭主生活在最重要的方面是优于平民生活的：他最高地赞扬荣誉，认为僭主的荣誉是在别人之上的。[11] 鉴于他随后对好僭主和坏僭主的区分，我们可以陈述他最后的结论如下：仁慈僭主的生活在最重要方面是优于平民生活的。西蒙尼德和希耶罗看来从不同的前提出

---

⑨ 《希耶罗》7.13。

⑩ 比较《希耶罗》8.1-10；3.3-5；11.8-12。

⑪ 《希耶罗》7.4。比较同书1.8-9与1.14，16，21-22，26和2.1-2。

发达到了同样的结论。

然而，如果仔细地考察，看来西蒙尼德对僭主生活的赞扬有一种暧昧性。为了把握他的观点，我们必须首先区分他明确说的话和希耶罗相信他要说的话。⑫ 其次，我们必须区分西蒙尼德在《希耶罗》第一部分所说的话和在第二部分所说的话，在第一部分中他隐藏了自己的智慧，而在第二部分中，他比在第一部分中的贡献要多得多，他不再是像一个不自信的学生一样说话，而是带着教师的信心说话。我们必须特别重视这一事实：西蒙尼德有关僭主生活优越性的最强调陈述是出现在第一节，在那里他比随后的任何一节都更深地隐藏了自己的智慧。⑬

西蒙尼德一开始说，僭主比平民在所有种类的快乐方面都经历得更多，而在所有种类的痛苦方面都经历得更少。他不久就承认，在一些不很重要的方面（如果不是在所有不重要方面的话），平民生活比僭主生活更可取。这一问题就出现了：他这的确是退却呢，还是仅仅修饰一下开始的一般陈述？他相信僭主生活在最重要的方面是优于平民生活吗？他绝没有明确回答这个问题。当在比身体快乐更重要的方面比较僭主和平民生活时，他使用了比他开始的一般陈述要保留得多的语言。特别是在谈到荣誉的时候，他在列举了各种各样人们使僭主荣耀的方式之后说："这些显然正是臣民对僭主所做的各种事情，而对于任何别的人，他们只是偶尔表示一时的尊敬。"在这里他看来是说最突出的荣誉并不是为僭主独占。另一方面，他几乎在这之后就说："你们（即僭主们）

81

---

⑫ 在西蒙尼德明确的陈述和希耶罗对它们的解释之间的区别，很清楚地显示于《希耶罗》2.1－2与下列段落的比较：2.3－5；4.6；6.12。

⑬ 见页39以后和51以后及Ⅲ B，注39、44。西蒙尼德在第二部分（即第四节）中的言论是第一部分的三倍，他在第二部分中使用"对于我来说似乎是"或"我相信"的频率要远远低于第一部分，然而他在第二部分中三次使用了ἐγὼ φημι（我说），这在第一部分中却从未用过。

获得荣耀是在（所有）别人之上的。”对于《希耶罗》的比较客观的读者来说，他在对话第一部分说的话看来是有些含糊或不得要领的，明显区别于相当不安的希耶罗。⑭ 在第二部分中，他没有在任何地方明确谈到僭主生活在最大快乐方面优于平民生活。他说了僭主生活在爱的方面优于平民生活。但是，他在对话的任何地方都没有说到爱或友谊是最快乐的事情。⑮

为了更准确地把握这一困难，我们再从一个关键性的事实开始：西蒙尼德最赞扬荣誉。他对第一部分贡献的最高峰是他断言，“真正的男子汉”（ἀνήρ）和其他类型的人（普通人当然是包括在内）的根本不同就在于，对荣誉的欲望是前一种人的明显特征，这暗示最突出的荣誉是为统治者保留的，如果不是特别为僭主保留的话。的确，他在同样的地方宣称，人类快乐没有优于从荣誉得到的快乐的，这样看来他就承认别的人类快乐是可以与它平等的。⑯ 另一方面，他在任何地方都没有明确排除快乐不是惟一或最终标准的可能性。我们已经注意到，在对话的第二部分中，重心已经悄悄地从快乐转到了善与高尚。⑰ 这一转变在西蒙尼德的最后陈述中达到了最高点（11.7－15）。在这段话开始，他清楚地指出：那在人类中最高尚和最辉煌的竞赛，以及在这一竞赛中取得的胜利，是为统治者保留的。这一竞赛的胜利就在于使自己统

---

⑭ 《希耶罗》7.2，4.7.4 中διαφερόντως（不同的）一词的含糊性（“在其他人之上”或“不同于其他人”）并非偶然。比较 7.4 中的διαφερόντως与 2.2 中的πολὺ διαφερόετε（非常不同于）、1.29 中的πολὺ διαφερόντως（极其不同的）和 1.8 中的πολλαπλάσια（许多倍）。比较前文 IIIA，注 8 和 IIIB，注 25、44。

⑮ 《希耶罗》8.1－7。比较Ⅲ B，注 38。

⑯ 《希耶罗》7.3－4。

⑰ 见页 62 与 65。有关“荣誉”和“高尚”的联系，见《居鲁士劝学录》Ⅶ 1.13；《回忆录》Ⅲ 1.1；3.13；5.28；《家政论》21.6；《斯巴达政制》4.3－4；《骑术》2.2。

治的城邦幸福。他这就使人预期：除了统治者没有任何别的人能达到幸福的顶点。有什么东西能与在最高尚和最辉煌的竞赛取得的胜利相匹敌呢？对这个问题的回答是在结尾的句子中提出的，根据这一回答，希耶罗在成为他城邦的施惠者之后，将拥有人类能被满足的最高尚和最至乐的所有物：他将幸福且不被嫉妒。西蒙尼德并没有说人所能达到的最高尚和最至乐的所有物，就是他们在最高尚和最辉煌的竞赛中取得的胜利。他甚至没有说：一个人不可能达到“幸福且没有被嫉妒”，除非通过使其统治的城邦最幸福。在这种环境中，他有最强烈的理由尽可能明确和强调地赞扬仁慈的统治者。通过避免把“使城邦最幸福”与“最高尚和最至乐的所有物”等同起来，看来他是在暗示，在政治生活之外或在其之上，还有至乐福祉的可能性。最后一句的赞扬看来就是暗示这一点。工作得很好的农夫和艺术家是满足于他们的命运的，享受着生活的单纯快乐，至少是和富人、和无论多么仁慈的统治者一样能够幸福而不被嫉妒。⑱ 对普通人真实的也是对其他类型的人同样真实的，特别是对在谈话的境况中看来是很重要的人，对那些来到僭主前展示他们的智慧、美丽和拥有的好东西的人，对那些共享宫廷生活的惬意和王家善意的奖赏的人都是如此。⑲ 最伟大的统治者在做了最非凡的努力之后才达到的最高目标，每个过平民生活的人看来却轻轻松松就达到了。 82

这一解释可能碰到一个很强的反对。我们将不纠缠于这一事实：在西蒙尼德最后的话里的“是幸福的”（“当你是幸福的时候，你还不会被嫉妒”）很可能意味着“是有权力的和富裕的”；⑳ 而

⑱ 《回忆录》Ⅱ 7.7－14 与Ⅲ 9.14－15。《居鲁士劝学录》Ⅷ 3.40 以后。

⑲ 《希耶罗》11.10；1.13；6.13。比较《居鲁士劝学录》Ⅶ 2.26－29。

⑳ 在《希耶罗》11.15，西蒙尼德惟一使用“幸福的”和“至乐的”于个人的段落中，他并没有解释这些词的意思。在他提及城邦幸福的两段文字中，他把幸福理解为幸福的权力、财富和声望（11.5，7. 比较《斯巴达

且僭主在权力和财富方面是优于平民的，那是希耶罗甚至也不能否定的。因为西蒙尼德可能把幸福理解为是持续的欢乐和满足。[21]我们只说这一点就够了：正是按照"是幸福的"这本质上含糊的解释，西蒙尼德最后一句话的要旨主要决定于这句话的后半部分：亦即"你还不会被嫉妒"。如果我们再回想下列的事实：《希耶罗》的主旨在于对比两种生活方式，其中一种是僭主生活，另一种还不是一般的平民生活，而是智慧者的生活，那么，这后半句话对于关键话题的结论的意义就变得清楚了。智慧的代表是苏格拉底，而苏格拉底被他的公民同胞揭发、嫉妒，成为牺牲品。如果仁慈的统治者能够是"幸福的"且不被嫉妒，而甚至苏格拉底的"幸福"也伴随着嫉妒，[22]那么，政治的生活，统治者或僭主的生活，看来就绝对优于智慧者的生活了。这样看来西蒙尼德对僭主的赞扬，尽管带着一种讥讽的夸大和教训的意图，就归根结底还是严肃的了。这看来是色诺芬的思想：真正的幸福只是在卓越或优越的基础上才有可能；从根本上说，有两种卓越：统治者的卓越和智慧者的卓越。所有卓越者都因其卓越而免不了被嫉妒。但是，统治者和智慧者不同，他能够作为他所有臣民的仆人而为他的优越赎罪。努力工作和仁慈的统治者，不像退隐的智慧者，是能够使嫉妒平息的。[23]

83

这里必须加一点意思。且不必说西蒙尼德试图教育希耶罗的前景是不可能实现的。色诺芬也知道得很清楚：如果说存在某些不让其拥有者受到嫉妒的优越，那么，政治权力，无论多

政制》1.1－2）。相应地，我们可以设想他把未被嫉妒所破坏的权力、财富和声望理解为最高贵最受尊崇的所有物。退一步说，这种设想并没有被11.13－15所证伪。亦比较《居鲁士劝学录》VIII 7.6－7；《回忆录》IV 2.34－35；《家政论》4.23－5.1；《希腊志》IV 1.36。

㉑ 是希耶罗在某个场合表达了"幸福"的意义（2.3－5）。

㉒ 《回忆录》Ⅳ 8.11；Ⅰ 6.14。

㉓ 有关嫉妒的危险，见《希耶罗》11.6和7.10。至于统治者的工作和劳累，见11.15和7.1－2。比较《回忆录》Ⅱ 1.10。

么仁慈，都不会是其中的一种。或者换一个多少不同的说法，如果说，想得到和善的人必须首先表现出和善的话是真实的，他的和善得到并非感激的回报也还是有可能的。[24] 这样，认为一个没有成功地隐藏起自己的优越的人还能免于嫉妒就显然是一个幻想。而构成僭主幻象顶点的就是，以为一个幸福的僭主是因为他是有德的。它的适用性正在于这一点：它使整个幻象如一个智慧者的一时幻象一样变得可以理解了，亦即使那种比为了一个不智慧的学生的利益而发明的高贵谎言更大的幻象变得可以理解了。由于是智慧的，他是很幸福的，但却不能免于嫉妒。如果他能免于嫉妒，他的幸福看来就是完全的至乐。如果真的只有经验才能充分地揭示僭主生活的特征——《希耶罗》的明确论证大部分正是基于这一假定的——智慧者就不能绝对肯定仁慈的僭主是否能够超越嫉妒的范围了。他只能抱一种希望：通过变成一个仁慈的僭主，亦即通过实行那来自智慧的僭主或王者的艺术（如果它还不能等同于智慧的话），他将在保持优越性的同时免受嫉妒。西蒙尼德劝告希耶罗成为一个幸福而又免受嫉妒的僭主的重要断语表达了下述事实的惟一理由：为什么一个智慧者能够暂时想象希望成为一个统治者或者说也觊觎统治的人？这也就揭示了在希耶罗对西蒙尼德的畏惧后面所隐藏的真理：这种畏惧证明是基于一种对智慧者一时的并不产生行动的愿望的误解。它同时也揭示了希耶罗自己的一个持久偏见，他的误解是这一事实的自然结果：他自己正受着别人对他幸福的嫉妒的严重折磨。最后，它也揭示了为什么西蒙尼德也许不能嫉妒希耶罗的理由，因为西蒙尼德最后一句话的讥讽意味就尤其在于这一点：如果即便不可能，完善的统治者也愿意将逃脱嫉妒，他的逃脱嫉妒就要使人嫉妒了，由于不再被大

---

[24] 《雅典的岁收》4.5，《斯巴达政制》15.8；《会饮》3.9 和 4.2－3；《远征记》Ⅴ 7.10。亦比较《居鲁士劝学录》Ⅰ 6.24 和页 62。

84 众嫉妒，他将被智慧者嫉妒。他将因不受嫉妒而被嫉妒。只要希耶罗听从西蒙尼德的劝告，西蒙尼德对希耶罗就可能变得危险了。对西蒙尼德最后陈述的所有含义，希耶罗的沉默是一个适合的回答。

然而，智慧者并不是嫉妒的，他们被嫉妒的事实并不损害他们的幸福或至乐。[25] 即便他们承认统治者的生活在有的方面优于他们，他们也要考虑他们为这种优越必须付出的代价是否是值得的。统治者只能通过一种持续的繁忙、忧虑和苦恼的生活而逃脱嫉妒。[26] 其功能就在于“做事”或“做好事”的统治者必须服务于他所有的臣民。而另一方面，苏格拉底的功能是“说话”或“讨论”，只介入他想参加的对话。智慧者是孤独而自由的。[27]

总之，西蒙尼德的最后陈述并不意味着政治生活比平民生活更可取。这一结论得到他用来描述未受嫉妒损害的幸福的特征时仔细挑选的表达的进一步证实。他称它为“在人类中所能得到的最高尚和最至乐的所有物”。他并不称它为最大的善。人类所能得到的最高尚和最至乐的所有物是值得选择的，但还有其他东西同等地或更值得选择，甚至可以怀疑它是最有价值的“所有物”。欧蒂德谟（Euthydemus）在回答苏格拉底的一个问题时说，对于真正的男子汉和城邦来说，自由是最高尚和最辉煌的所有物。老居鲁士对波斯贵族说，最高尚和最有“政治性”的所有物是从赞扬中得到最大快乐。色诺芬自己对修塞斯

---

[25] 《回忆录》Ⅲ 9.8；《狩猎术》1.17。比较苏格拉底在《回忆录》（Ⅳ 2.23）和《苏格拉底的申辩》（26）中的陈述与色诺芬自己在《狩猎术》中的陈述。

[26] 比较《回忆录》Ⅲ 11.16。；《家政论》7.1 和 11.9；《会饮》4.44。

[27] 《回忆录》Ⅰ 2.6；5.6；6.5；Ⅱ 6.28－29；Ⅳ 1.2。《会饮》8.41。比较《回忆录》Ⅳ 2.2 和《居鲁士劝学录》Ⅰ 6.46。思考这样一个事实：不仅是 χάρις（恩惠）而且还有 ἀνάγκη（必需）的频繁出现构成了《希耶罗》的第二部分的特点。

(Seuthes) 说，对于一个真正的男子汉，特别是一个统治者来说，没有什么比德性和高贵（优雅）更为高尚和灿烂的了。安提斯泰尼（Antisthenes）称闲暇为最精致和最奢侈的所有物。[28] 另一方面，苏格拉底说一个好的朋友是最好的，或最有生产力的所有物，对于一个自由人来说，没有什么所有物比农业更让人快乐的了。[29] 色诺芬的西蒙尼德同意色诺芬的苏格拉底，实际上也是同意色诺芬自己，他没有把"未受嫉妒损害的幸福"描述为人类最快乐的所有物或者对于真正的男子汉最高尚的所有物，甚至没有将其描述为最好的所有物。[30] 我们再次无需讨论色诺芬心目中的"所有物"和"好（善）"的准确联系。这样说是可靠的：色诺芬大致是在不那么严格的意义上使用"所有物"一词的，根据这一意义，一个所有物是好的是有条件的，亦即只是在所有者知道如何使用它、或如何很好使用它的情况下才是好的。[31] 如此的话，即便是最好的所有物，也不能等同于最大的善（好）。当人们一般容易把最好的所有物等同于最大的善时，苏格拉底在这两者之间做了一个明确的区分。在他看来，最大的善是智慧，而教育是对人最大的善，[32] 最好的所有物则是

85

---

[28] 《回忆录》Ⅳ 5.2;《居鲁士劝学录》Ⅰ 5.12;《远征记》Ⅶ 7.41－42;《会饮》4.44。

[29] 《回忆录》Ⅱ 4.5，7;《家政论》5.11。

[30] 有关在西蒙尼德的最后陈述和苏格拉底和色诺芬表达的观点的比较，比较《希耶罗》11.5 和《回忆录》Ⅲ 9.14，《希耶罗》11.7 和《阿格西劳》9.7。

[31] 比较《家政论》1.7 以后和《居鲁士劝学录》Ⅰ 3.17。比较伊索克拉底，《致尼科莱斯》28。

[32] 《回忆录》Ⅳ 5.6 和《苏格拉底的申辩》21。比较《回忆录》Ⅱ 2.3；4.2；Ⅰ 2.7。至于《回忆录》Ⅳ 2.33 中贬低智慧的言词，我们必须把这整章的具体目的看作是开头处所暗示出的。把统治心甘情愿的臣民称为一种几近于神圣的善，是伊斯阔马库斯，而不是苏格拉底的观点(《家政论》)。

一个好的朋友。教育不可能是一般的最大的善，因为神不需要教育。教育、亦即最好的教育，是对智慧的教育，那是人类最大的善，但这是对人而言，是就人努力接近神性但还是不能超越人性而言，只有神才是纯粹智慧的。[33] 分享着最大善的智慧者或哲人将是至乐的，即使他并不具有“在人类中所能得到的最高尚和最至乐的所有物”。

关于智慧的地位，《希耶罗》是保持沉默的。虽然它很明确地谈到许多种类的快乐，但对智慧者的特殊快乐，像友好讨论的快乐，它却没有言说。[34] 它对智慧者的生活也缄默不言。不能把这种缄默解释为对话的主题是拿统治者的生活与一般的平民生活，而不是与智慧者的生活进行比较。因为其平行的对话《家政论》的主题是家政学，或者说是家庭的管理，但它的中心一章却很引人注目地对比了一个家政学家（他是一个统治者）和苏格拉底的生活方式。《希耶罗》对于智慧的性质是有保留的，因为对话的主旨或者说西蒙尼德的主旨就要求智慧保持其一种通常的含糊性。然而，如果我们考虑在有关僭政的问题上，苏格拉底或色诺芬在多么深的层次上与西蒙尼德是一致的，那么我们就可以把色诺芬的西蒙尼德的这一处理归之于苏格拉底的观点：智慧是最高的善，这一观点在任何地方都不和色诺芬冲突。西蒙尼德在最后陈述中所说的完全符合苏格拉底的观点。

在《希耶罗》中，色诺芬通过西蒙尼德的偶然评论和对话的情节来表明他的智慧观。西蒙尼德描述了两种带来感激的“照管”事物的方式：一是教最好的事情（或教什么事情是最好的）；

㉝ 《回忆录》Ⅰ4 和 6.10；Ⅳ2.1 和 6.7。有关教育和智慧之间的区分，亦见柏拉图《法律篇》653a5 – c4h 659c9 ff、亚里士多德《政治学》1282a3 – 8。亦比较《回忆录》Ⅱ1.27。此处赫拉克利斯的教育（παιδεία）是先于他在美德和罪恶之间做出的审慎选择的。

㉞ 比较《希耶罗》3.2（及 6.1 – 3）和《会饮》8.18。

二是赞扬或赋予那以一种最好的方式实行最好事情的人以荣耀。当把这个一般评论特别用于统治者时，西蒙尼德完全没有提到“教”，他悄悄地仅限于讨论统治者能带来感激的照管事情的方式，仅限于讨论赞扬和荣耀，或更专门的奖赏的提供与分发。统治者的专门功能看来就是严格地受智慧者的专门功能支配的。在能够想象的最好情况里，统治者将是这样一个人：他通过授以荣誉，而不是惩罚，将智慧者的教诲或指示付诸实践。㉟ 智慧者是统治者的统治者。同时，统治者只被认为是鼓励了人们去发现或认出“善的事物”，他自己并没有介入这些智力活动。㊱ 西蒙

86

㉟ 《希耶罗》9.1－11。西蒙尼德并没有解释最好的事情是什么。从9.4来看，按照色诺芬的西蒙尼德的看法，歌队的老师所教授的东西并不属于最好的事情之列：歌队的老师给出的教导并不能满足学生们的愿望，而存在于最好的事情中的教导则能使学生们感到满足。根据西蒙尼德，我们将搁置9.6中提及的主题（军纪、马术、商业交易中的公正等等）是否满足最好的事情所要求的最低需要，即其中的教导能使学生们感到满足。那些很好地执行这些事情的人被赐以奖赏，这并不证明这些事情就是最好的事情（比较9.4和《居鲁士劝学录》III 3.53）。西蒙尼德教授的事情是否是最好的将依赖于他对僭主的教导是否使后者得到满足。对这个问题的回答如同希耶罗在对话结束时的沉默一样是晦暗不明的。色诺芬在《希耶罗》中极其频繁地使用了“知道得好（εὖ εἰδέναι）”和“做得好（εὖ ποιεῖν）”（尤其注意6.13和11.15中这两个词的“交汇”）。这样他把我们的注意力吸引到知和行的关系上来。他通过在开篇处（1.1－2；注意“知道”一词的频繁使用）将“知道得更好（βέλτιον εἰδέναι）”和“知道得更多（μᾶλλον εἰδέναι）”等同起来暗示出他的答案。知识在本质上是好的，然而行动并非如此（比较柏拉图，《高尔吉亚》467e及下文）：知识达到一个更高的程度就是知道得更好，然而行为达到一个更高的程度并不必然“做”得更好。“做得坏（κακῶς ποιεῖν）”和“做得好（εὖ ποιεῖν）”做得（ποιεῖν）同样多，然而“知道得差（κακῶς εἰδέναι）”则实际上等同于什么都不知道（见《居鲁士劝学录》III 3.9和II 3.13）。

㊱ 《希耶罗》9.9－10。对立的观点见伊索克拉底在《致尼科莱斯》中的陈述。

尼德在其中扼要提到他的智慧与统治的联系观点的这一段落是很值得我们注意的，它是僭主避免使用这个词的两章中的一章，西蒙尼德通过上述的评论不仅描述了僭主，而且描述了一般的统治者。㊲

智慧者对于统治者的优先性是通过对话的情节显示出来的。希耶罗所选择的僭主生活或统治者的生活不仅先于谈话，而且在谈话本身中也是居先的，希耶罗拒绝了西蒙尼德要他回到平民生活的隐蔽建议。希耶罗被证明是不如西蒙尼德智慧，后者拒绝了政治生活而愿过一种智慧者的平民生活。㊳ 在谈话的开始，西蒙尼德说，不是他，而是希耶罗，对两种生活方式或它们的差别有一种更好的知识。如果一个人理解这两种生活方式是僭主生活和一般的平民生活，那么这一说法的确有某种可信度，但如果借助对话的场景和情节来考虑，亦即认为这两种生活是指统治者的生活和智慧者的生活，那么，这一说法就具有某种讥讽的意味了。因为希耶罗被证明对智慧者的生活及其目标是懵然无知的，而西蒙尼德通过其在教导统治的艺术中展示出来的能力，显示出不仅知道他自己的生活方式，对政治的生

㊲ 西蒙尼德指出的智慧与统治者之间的区别使我们想起苏格拉底对他自己的事业所做出的区分：一方面使人们有做出政治行动的能力，另一方面使政治活动适宜而恰当（《回忆录》I 6.15）。根据苏格拉底，严格说来，要求统治者通情达理并不等同于要求他们有智慧（比较《回忆录》VI 6.7 中对智慧的确切定义——亦见同上 6.1 和 I 1.16——和 III 9.10 – 13 中对统治的确切定义，且此处有意避免使用“智慧”一词）。与此相一致，色诺芬谈论两个居鲁士的智慧时犹豫不决，而且当他称阿格西劳是“智慧的”时，他显然是在一种宽泛意义而非日常意义上使用这个词（《阿格西劳》6.4 – 8 和 11.9）。在《居鲁士劝学录》中，他通过一方是居鲁士另一方是他的父亲（他说话的风格使人联想起苏格拉底）和提格兰（Tigranes，他的老师是一位与苏格拉底有着相似命运的智者）之间的对话勾画出统治者和智慧者之间的关系。比较前文页 33 和 66。比较前文 IV，注 50。

㊳ 比较柏拉图《理想国》620c3 – d2。

活方式也知道得很好。只有西蒙尼德而非希耶罗，有能力在这两种生活方式之间做一抉择。[39] 在开始，西蒙尼德俯首让希耶罗去领导，他甚至让希耶罗打败他。但在他胜利的时刻，希耶罗终于认识到这一事实：离真正打败西蒙尼德还很远，他只是准备了自己的失败。智慧者悠闲地就坐在目的地，而统治者则盲目和狂暴地想冲向这目的地，却还是达不到它。最后，西蒙尼德的领导权被坚定地确立了：智慧者打败了统治者。《希耶罗》的特点正在于最清楚地展示了这一方面。在色诺芬的大多数对话里，没有领导权的转移，苏格拉底从头至尾都是领导者。在色诺芬有关苏格拉底的杰出对话《家政论》里，也有一个领导权的转移，但那是领导权从智慧者（苏格拉底）向统治者（家政学家伊斯阔马库斯）的转移。在《家政论》中是智慧者向统治者认输，在《希耶罗》中却是统治者向智慧者认输。是《希耶罗》而非《家政论》通过其情节揭示了统治与智慧的真实联系。此外，《希耶罗》也是色诺芬最有力地促请我们注意这种联系问题的著作。这样说是出于以下几个理由。首先，它的主题就是平民生活和某种类型的统治者生活的区别。其次，它比色诺芬的任何著作都更明确地对比了智慧者和统治者。最后，《希耶罗》表层的实际目标（僭政的改善）几乎是不可能实现的，这排除了这一著作的表层实际目标和它的最终目的一致的可能性。在此我们又看到了在色诺芬和柏拉图之间一种深刻的一致。哲人与政治人之间的联系（亦即他们的基本差别）不仅是论题的前提，而且对于作为公民哲人的苏格拉底在其中扮演主角的《理想国》和《高尔吉亚》如此，对于由一个客人占据中心地位的《政治家》也是如此。

87

从以上所述可以推论：西蒙尼德对荣誉的强力赞扬不可能意味着他喜欢荣誉超过任何别的东西。特别是，他有关荣誉的

---

[39] 比较柏拉图《理想国》581e6－582e9。

论述属于对话中他几乎是完全隐藏自己智慧的那一部分。此外，在开头和结尾的话也充分证明了它的要旨。[40] 一个人甚至可以设想，西蒙尼德对荣誉的赞扬完全可以用他的教育意图来解释。他的意图是向对德性表现得相当冷淡的希耶罗展示一条通向有德统治的方式，但不是通过诉诸德性和高尚，而是通过诉诸快乐来这样做。看来，从荣誉获得的快乐正是从德性所获得快乐的自然替代物。但西蒙尼德在教诲中主要不是诉诸希耶罗对荣誉的欲望，而是他对爱的欲望。这也不可能不如此，因为希耶罗自发地把最高的赞辞不是赋予荣誉，而是赋予爱。我们可以认定，西蒙尼德通过高扬荣誉显示出自己的爱好而不是他的学生的爱好：[41] 是西蒙尼德，而非希耶罗，相应于他明确提到的其他快乐，更喜欢从荣誉中获得的快乐。我们甚至可以说，在所有自然欲望，即在所有独立于任何教育或教诲而在人类中“成长”起来的欲望中，[42] 西蒙尼德认为对荣誉的欲望是最高的，因为它是对任何卓越的欲望的基础，不论统治者的卓越或智慧者的卓越。[43]

---

[40] “荣誉似乎是某种伟大的东西”，而且“人类的快乐中似乎没有比与荣誉相联系的享受更接近于神圣了”。（《希耶罗》7.1，4）亦见7.2中的“似乎像（ὡς ἔοικε）”和7.4中的“似乎类似于（εἰκότως δοκεῖτε）”。比较前文 III B，注41。

[41] 既然智慧者的偏好是智慧，那么我们可以说西蒙尼德对荣誉的阐述在一个比先前更高的层次上揭示出他所认为的智慧。这段阐述对希耶罗的影响最终可归于这样一个事实：由此他在对话中第一次面对西蒙尼德的智慧。毫无疑问，至少是在一开始，他依照他自己对智慧的看法———种庸常的看法——解释西蒙尼德的智慧。比较前文注12。

[42] 植根于（ἐμφύεται）……植根于（ἐμφύῃ）（《希耶罗》7.3）。比较《居鲁士劝学录》I 2.1－2和《家政论》13.9。

[43] 在《希耶罗》8.5－6（区别于同上7.1－4）西蒙尼德并不主张统治者比普通人更应被给予荣誉。他并没有说只有统治者而非普通人应被诸神给予荣誉（比较《申辩篇》14－18）。他说，当某个个体作为统治者时

西蒙尼德关心荣誉，而不关心情爱。希耶罗不仅必须向他展示在爱的方面僭主不如过平民生活的人，而且还须展示爱是巨大的善，平民被他们的孩子、父母、兄弟、妻子和同伴爱着。在讨论爱的时候，希耶罗感到完全不能像他在讨论餐桌甚至床笫之乐时那样诉诸诗人的经验或以前的知识。他力劝他直接或在将来获得爱的基础知识，但却不能确信西蒙尼德希望获得它。[44] 88

正像对于荣誉的欲望是西蒙尼德的特征一样，对于爱的欲望是希耶罗的特征。[45]就希耶罗代表统治者、西蒙尼德代表智慧者而言，对《希耶罗》中爱和荣誉的差别的解释也可以帮助我们理解色诺芬有关统治者和智慧者的差别的观点。在色诺芬心目中的还不仅是一般的爱和荣誉的差别：希耶罗希望被人爱戴，不仅是被

比当他作为普通人生活时要被给予更高的荣誉。他并没有排斥这种可能性：这个个体在所有情况下都比另一个从未当过统治者的人要被给予更少的荣誉。在8.5的最后部分，他用一个更一般的说法“比其他人拥有更多荣誉的人”取代了“统治者”（比较《申辩篇》21）。较之于2.1和7.3，8.6的意义仍是更为有限的。对荣誉的热爱似乎是那些与僭主交谈的智慧者们的特征。柏拉图笔下的苏格拉底谈到西蒙尼德时说他渴望关于智慧的荣誉（《普罗泰哥拉篇》343b7－c3）。

㊹ 《希耶罗》3.1，6，8。比较同书1.19，21－23，29和4.8。

㊺ 比较《希耶罗》3.1－9和8.1；11.8（强调的“你”）。亦见10.1中希耶罗最后的发言。7.9－10中希耶罗对荣誉的称赞显然不是自发的而是由西蒙尼德在7.1－4中对荣誉的称赞引发出来的。希耶罗对荣誉的称赞区别于西蒙尼德，根据前者这种称赞仅仅是爱，即荣誉中的一种必要成分。进而，应注意到希耶罗对快乐以及野心的满足所做的区分（1.27）。色诺芬对希耶罗的刻画并不与这样一个基本的事实相矛盾：僭主是渴望荣誉的（比较4.6和强调希耶罗对受人爱戴的关注同亚里士多德在《尼各马可伦理学》1159a12及后文中的分析）。但是色诺芬含蓄地断言僭主或统治者对荣誉的爱与他们渴望被人们爱戴是不可分割的。希耶罗强调“爱”，而西蒙尼德强调“荣誉”，对这一事实最好的解释当然会是：希耶罗强调僭主缺乏的东西，而西蒙尼强调僭主享有的东西。于是，僭主通常遭人怨恨（比较亚里士多德，《政治学》1312b19－20），但却拥有荣誉。这一解释正确但并不充分，因为它没有回答西蒙尼德为什么对荣誉或赞扬倍加关注却对“为人们爱戴”漠然置之。

真正的男子汉爱戴，还被所有人爱戴而不管其品质；西蒙尼德所关心的却不是所有人的赞美和敬仰，而是被“在最高层次上是自由的人们”的赞美和敬仰。[46] 色诺芬或他的西蒙尼德归之于希耶罗或统治者的欲望，根本上是与苏格拉底归之于卡利克勒斯的对于普通人的爱欲一样。[47] 正是因为统治者有这种被所有人爱的欲望，所以他才能成为他所有臣民的自愿仆人和施惠者，因而成为一个好的统治者。另一方面，智慧者没有这种欲望，他只是满足于一个很小群体的敬仰、赞扬和推崇。[48] 这样看来，区别统治者和智慧者的特征就主要在他们热情的对象而非热情本身的特征中显示了。[49] 这不是偶然的：西蒙尼德主要关心的是被有能力的少数赞扬而不是被他们热爱：而希耶罗主要关心的是被人类大众热爱而不是被他们赞扬。因此，在统治者和智慧者之间的差别就多少可以在爱与赞扬的差别中显示出来。

这一差别的意义是西蒙尼德在他对仁慈统治者的赞扬中指出的。仁慈统治者将被他的臣民热爱，他将被众人热烈地期望，将赢得很多城邦的好感与尊重，而他也将被所有人赞扬，被所有眼睛仰望。每个在场的人（但不是所有缺席的人）都将是他的同盟者，虽然正像不是所有人都要害怕什么事情对他发生一样，不是所有人都想为他服务。正是通过使他的城邦幸福，统治者将与他

89

[46] 比较《希耶罗》7.1-4 和以下两部分：1.16 和前注中引用的段落。荣誉的形式而非赞扬和仰慕分享了爱而非赞扬和仰慕所具有的性质。西蒙尼德之所以在关键段落中（《希耶罗》7.1-4）论及一般意义上的荣誉是为了顺应希耶罗对爱的关注。亦考虑第 9 章中对荣誉而非赞扬的强调。

[47] 柏拉图《高尔吉亚》481d4-5h 513c7-8。亦比较《理想国》中（573e6-7；574e2；575a1-2）论僭主的特点。至于希耶罗和西蒙尼德在“众人（human beings）”的地位这个问题上的分歧，比较柏拉图《法律篇》（804b5-c1）中政治家和哲人在相同问题上的分歧。

[48] 这也解释了对嫉妒的两种不同态度。

[49] 比较柏拉图《高尔吉亚》481d4-5.

的敌人作对并损害他们，对这些敌人是不能期望他们爱他和颂扬他的。但即使敌人也将不得不承认他是个伟人，他们将敬佩他和赞扬他的德性。[50] 仁慈统治者将被所有人赞扬和敬仰，但他不会被所有人热爱：爱的范围要比钦佩或赞扬狭窄。每个人所爱的多少都是他自己的，是他的个人所有物，而敬仰或赞扬却是与卓越有关，而不管是不是属于自己。爱有别于敬仰，它要求某种亲近。爱的范围不仅受限于空间，而且受限于时间——虽然色诺芬的西蒙尼德因其谨慎敏感甚至不触及这一点。一个人可能在他死后也被许多世代的人敬仰，但一旦那些熟悉他的人死去，他就不再被爱了。[51] 对"永不消失的名声"的欲望，[52] 有别于对爱的欲望，使一个人能超越此时此地的束缚。仁慈的统治者被所有人赞扬和敬仰，而他只是被他的臣民热爱，爱的界限通常和政治共同体的界限一致，而对人类卓越的敬仰却是没有界限的。[53] 仁慈的统治者被那些受其恩惠和服务的人热爱，[54] 而钦佩他的人甚至包括那些被他很严重地伤害过的人，至少许多是完全没有得到他的施惠和服务的人，敬仰看来比热爱更少涉及到物质利益。那些既敬仰又热爱统治者的人不一定能区分出施惠者和卓越者；而那些并不爱却敬仰他的人——如敌对的城邦——却反而能跳出把施惠混同

---

[50] 《希耶罗》11.8–15。比较《阿格西劳》6.5和11.15。

[51] 《希耶罗》7.9. 比较柏拉图《理想国》330c3–6和《法律篇》873c2–4。亦见亚里士多德《政治学》1262b22–24。同时参考《彼得前书》1.8和红衣主教纽曼的评论："圣彼得使这几乎成为一个基督徒的描绘：他爱他没有见过的人。"

[52] 西蒙尼德，《残篇》99（Bergk编）。

[53] 比较《希耶罗》11.15中"爱（φίλοι）"这个词在作为与陌生人或敌人相对的同一城邦中的市民这一意义上的用法，《回忆录》I 3.3和《居鲁士劝学录》II 2.15。

[54] 《希耶罗》8.1–7。那不是色诺芬有关爱的最后的话，这清楚地显示于《家政论》20.29。

于卓越的粗俗错误。[55] 这样敬仰就要比热爱优越得多，就像卓越者要比施惠者优越得多。或者换一种多少不同的表达：爱没有外在于它的相关标准，但是敬仰有这样的标准。如果敬仰并不以被敬仰者对敬仰者的服务为前提，那么，一个人可能会问：是否它还是以被敬仰者的某种一般服务或服务的预期作为前提？对这个问题希耶罗做出了明确的肯定回答，而西蒙尼德却做了含蓄的否定回答。[56]

希耶罗在涉及到统治者的方面是对的：统治者若不向他的臣民提供服务是不能得到所有人的爱的。但西蒙尼德在涉及到智慧者的方面也是对的：智慧者之所以被敬仰，不是因为他向别人提供的服务，而只是因为他就是其所是。智慧者完全不需要成为一个施惠者以得到作为一个卓越者的赞扬。[57] 更准确地说，统治者的专门功能就是施惠，他本质上是一个施惠者；智慧者的专门功能就是理解，他成为一个施惠者只是偶然。智慧者在人性可能的范围内是自足的，他得到的敬仰本质上是对他的完善的一个贡物，而不是对任何服务的一个奖赏。[58] 对于赞扬和敬仰的欲望有别于并分离于爱的欲望，它是使一个人自我完善的欲望居支配地位的

90

---

[55] 比较《希耶罗》7.9和7.1-4。

[56] 比较《希耶罗》7.9与7.1-4。

[57] 显著意义上的卓越者是赫西俄德、厄皮卡玛斯（Epicharmus）和普拉迪克斯（Prodicus）(《回忆录》II 1.20-21)。亦比较《回忆录》I 4.2-3和6.14。

[58] 《回忆录》I 2.3和6.10。西蒙尼德说在人类的快乐中没有比与荣誉相联系的享受更接近于神圣的了（《希耶罗》7.4），这一阐述是很含糊的。它可能指这样一种信念——诸神的快乐源自于拥有荣誉（尽管它们极有可能并不享有在对话中讨论的其它快乐），或指最大的野心和与神相称的自足之间的联系。比较下文VI，注6。

自然基础。[59] 这也是色诺芬所精巧暗示的：他让西蒙尼德主要感兴趣于吃的快乐，而希耶罗主要感兴趣于性的快乐，因为食物的享受有别于性爱的享受，是不需要别人参与的。[60]

---

[59] 至于这种自利和智慧之间的联系，比较柏拉图《高尔吉亚》458a2－7和《理想国》中对正义的定义。有些考察在某一方面上类似于我们的文本中所暗示的东西，它们似乎已经促使黑格尔放弃他早年的"爱的辩证法"而赞同"认知欲望的辩证法"。见A. 科耶夫《黑格尔导论》，巴黎：伽利玛，1947，187和510－12，以及他所著的《黑格尔、马克思与基督教》，《批判》，1946，350－52。

[60] 比较西蒙尼德在《希耶罗》1.24中对这样一种快乐的蔑视，即它为其他人而非自己所享有（比较III b,5.10；柏拉图，《普罗泰哥拉篇》313－7）。至于友谊（"爱"）和性之间的联系，比较《希耶罗》1.33，36－38和7.6。文本中提出的解释很容易与这一事实相符合，即希耶罗对性快乐的关注似乎会把他刻画成一个不完美的统治者而不是一个一般意义上的统治者。色诺芬笔下的最完美统治者——老居鲁士——被刻画成几乎完全缺乏对此种快乐的关注。对于完美统治者确实如此，对智慧者更是如此：居鲁士不敢看美丽的潘提娅（Panthea），而苏格拉底则毫不犹豫地拜访美丽的忒奥多特（Theodote）（比较《居鲁士劝学录》V 1.7及后文同《回忆录》III 11.1；《回忆录》I 2.1和3.8－15；《家政论》12.13－14；《阿格西劳》5.4－5）。用亚里士多德的话来说，居鲁士是节制的，而苏格拉底是适度的或适中的。换句话说，居鲁士的节制是与没有能力或不愿面对美丽或钦慕美丽联系在一起的（比较《居鲁士劝学录》V 1.8和VIII 1.42），而苏格拉底的节制则是他有能力并愿意面对美丽或钦慕美丽的基础。再回到希耶罗，他表露出对视觉快乐的强烈兴趣（《希耶罗》1.11－13；比较11.10）。他所关注的不是一般意义上的性快乐而是同性爱的快乐。这就以某种方式将他与苏格拉底联系起来：对男人的爱比对女人的爱似乎表现出一种更高的渴望。（《会饮》8.2、29；《居鲁士劝学录》II 2.28；柏拉图《会饮》208d及后文。比较孟德斯鸠，《论法的精神》VII 9的注释："普鲁塔克说，至于真正的爱情，女人是没有份的。参阅色诺芬所著以《希耶罗》为题目的对话。"）希耶罗被表现为一位能够同智慧者交谈并对它们加以赞赏的统治者（比较前文IIIA，注44）。希耶罗的教育解释了他为什么不是一个完美的统治者吗？只有对居鲁士教育的全面理解才能够使我们回答这个问题。比较前文IV，注50。

智慧者的特有功能并不专注于某一个政治共同体：智慧者可能在其中生活得像一个异乡人。另一方面，统治者的特有功能就在于使某一个他领导的政治共同体幸福。城邦本质上是其他城邦的潜在敌人。因此，一个人在定义统治者的功能时不能不想到战争、敌人、同盟。城邦及其统治者需要同盟，而智慧者却不需要。[61] 特有的功能相应于特有的自然倾向。有别于生来就要成为智慧者的人，生来的统治者必须有强烈的好战倾向。希耶罗提到了这一观点：和平是一种巨大的善，战争是一种巨大的恶。然而，他并不采取这一观点，因为他锐敏地感到战争提供的巨大快乐。当列举那些过平民生活的公民在战争中得到的巨大快乐时，希耶罗把他们杀死敌人的快乐置于中心地位。他遗憾地谈到僭主不能有这种巨大的快乐，或至少不能公开地显示它，不能夸耀这种行为。西蒙尼德对战争和杀戮却没有表现出任何快乐。他对战争说最多好话的时候，就是当希耶罗极度夸大在战前充满一个人心灵的恐惧对胃口和睡眠造成有害影响的时候。[62] 他没有把任何战争中的胜利，而只是把使城邦幸福描述为最高尚和最辉煌竞争的目标。[63] 希耶罗有关和平与战争的陈述，[64] 无疑使我们注意到僭政与

---

[61] 《希耶罗》11.7，11.15，《回忆录》Ⅰ2.11。

[62] 《希耶罗》6.9。西蒙尼德没有说服希耶罗，能很好的对这个问题做出评判的人，在希耶罗——作为一个崇尚武力的人——的话语中表现为“如果你也有战争的经验”（6.7）与此相对照他说“我的确知道，关于餐桌上的快乐，你是有经验的”（1.19）。亦比较同上，1.29，23。思考西蒙尼德对“男子气概”的沉默（上文，原书页66），并比较上文IIIB，注18、38，和IIIC，注6。

[63] 《希耶罗》11.7. 在《阿格西劳》9.7中，修饰语“人类中”被省略了。

[64] 《希耶罗》2.7－18（注意2.7中的条件从句）. 这段话的重点显然是战争。它包含两个部分：在第一部分（2.7－11）中，希耶罗表明，如果和平是好的而战争是坏的，那么僭主就比普通公民更坏，“和平”出现了3次而“战争”（及其派生词）出现了7次；在第二部分中（2.12－18），他

战争之间特别紧密的联系。[65]但是，色诺芬在这一段告诉我们居鲁士王癖性时的一个比较，使我们清楚了，他认为在一段时间里残忍是一般伟大统治者的本质要素。[66]僭主和非僭主的统治者之间的差别并不是一个简单的对立，而宁可说，比起非僭主的统治者来，僭主只是在统治者的某些特征方面很强地发展了，且不容易隐藏。而说统治者意欲为他的朋友所爱，超过了伤害敌人之乐趣，这也并不必然是对的。更加不要说这一事实，当希耶罗在性关系中最享受的是爱者的争吵时，他显然把"忤逆意志掠取敌人"放在其他快乐之上。[67]根据他的意见，僭主不得不释放奴隶，但欲望奴役自由人。[68]如果他能为所欲为，那每个人都会是他的奴隶。西蒙尼德只限于说僭主最能损害他们的敌人、帮助他们的朋友。当重复这一段话时，希耶罗则比强调"帮助朋友"更强调"损害敌人"，讨论这一问题时，他暗示西蒙尼德有兴趣帮助他的朋友，却没有兴趣损害他的敌人：他能容易地看到西蒙尼德帮助他的朋友，但却不能看到他也损害自己的敌人。[69]既然智慧者不会像统治者那样以如此方式需要众人，他对众人的态度也就是自由的，并不热情，因此就不会易于变成恶意或憎恨。换言之，智慧者单独也能达到最高意义上的正义。当希耶罗区别智慧者与正义者时，他的意思是正义者是好的统治者。这样，他一定是把正义理解为政治的正

91

表明在享有战争的快乐上——这种战争更明确地说是指用武力平息臣民的叛乱——僭主是比普通公民更坏的，其中"和平"根本没有出现，而"战争"（及其派生词）出现了7次。

[65] 柏拉图，《理想国》566e6－567a9；亚里士多德《政治学》1313b28－30；1305a18－22。

[66] 《居鲁士劝学录》Ⅰ 4.24；Ⅷ 1.13。《回忆录》Ⅲ 1.6。比较柏拉图《理想国》375c1－2；537a6－7 和亚里士多德《政治学》1327b38－1328b11。

[67] 《希耶罗》1.34－35。有关爱神与战神的联系，比较西蒙尼德，《断片》43 和亚里士多德《政治学》269b24－32。

[68] 《希耶罗》6.5；比较6.14。

[69] 《希耶罗》2.2；6.12－14。比较在6.13 和6.14 中第二人称单数的不同用法。

义，即那在助友害敌中体现的正义。而当苏格拉底说智慧者是正义的时候，他理解的正义是超越政治的正义，是不许损害任何人的正义。最高形式的正义是为那些在人性可能的范围内有最大自足的人保留的。[70]

---

[70] 《希耶罗》5.1。《苏格拉底的申辩》16。《回忆录》Ⅰ 6.10。苏格拉底教家政学时并不教策略（比较《回忆录》Ⅲ 1 和Ⅳ 7.1 和《家政论》）。比较柏拉图《理想国》366c7－d1。

六 快乐与德性

92

《希耶罗》差不多引出了这样的建议：僭政可以是完全正义的。它是从僭政是彻底不正义的看法开始的。僭主被认定是赞成快乐而拒绝公正、高尚或者德性，或者，由于德性是人类的善，他也被认为是赞成快乐而反对善。这一看法是立足于这个一般前提——善与快乐从根本是说以这样一种方式相互区别的：正当的选择必须由对善，而不是对快乐的考虑来指导。①

僭政是彻底的不公正，这一命题构成了希耶罗对僭政指控的最高峰。这一指控被夸大了，希耶罗只是重复而没有充分确信僭主的绅士形象。② 但他能够将这一形象用于一个自私目的的事实证明他的命题还不是全然错的。色诺芬花了一些气力来说明，希耶罗虽然并不是像他描绘的僭主那样不正义，但对德性还是相当冷淡的。他并不认为德性是最大的善之一，或者是最值得选择的所有物。他至多认为有德性的人，即他人的德性，是有用的。但即便他人的德性也不被他看作快乐的对象：他不想有德性的人来陪伴他。不是他，而是西蒙尼德指出身体快乐的不重要。③ 只是被西蒙尼德逼到了一个角落之后，希耶罗才赞扬作为人类施惠者的德性，因为这样的德性能够带来最高的荣誉和绝对的幸福。④

---

① 比较《回忆录》Ⅳ 8.11。

② 见上文第45－48页和ⅢA，注44。

③ 比较《希耶罗》8.6和2.1；7.3。比较《希耶罗》5.1－2和3.1－9；6.1－3，以及在另一方面《回忆录》Ⅱ4和Ⅰ6.14。比较《希耶罗》1.11和《回忆录》Ⅱ1.31：希耶罗并没有把一个人自身的有美德行为作为最令人快乐的景象加以提及。比较《希耶罗》3.2和《会饮》8.18：在友谊的快乐中他并没有提到朋友们对高贵行为共有的享受。他用“策划”（ἐπινοεῖν）取代了西蒙尼德的“渴望”（ἐπιθυμεῖν）（《希耶罗》2.2和4.7）。

④ 《希耶罗》7.9－10。

93 在试图教育这样一个人时，西蒙尼德没有别的选择，只能诉诸他对快乐的欲望。为了劝告希耶罗做一个有德僭主，他只能向他展示，除了尽可能地成为有德者，他不可能得到快乐，尤其是得到希耶罗主要关心的快乐——即来自被爱的快乐。他展示给希耶罗更多的是一条通向快乐而非通向德性之路。严格说来，他并没有劝告希耶罗成为有德者。他劝告希耶罗自己做让人感激的事情，而让别人去做让人憎厌的事情；通过奖赏来鼓励其臣民中的某些德性和追求；保持其卫队，但用它来为臣民谋利；一般来说，也就是尽可能地给他的公民同胞带来利益。但是，作为他的公民同胞的施惠者并不一定就是一个卓越的或有德的人。西蒙尼德并没有劝告希耶罗做那些使有德者区别于仅仅作为施惠者所做的事情。

如果拿《希耶罗》和伊索克拉底论僭政技艺的著作《致尼科莱斯》相比较，可以清楚地显示在《希耶罗》中道德训诫的意味是多么少。西蒙尼德只说到一次僭主的德性，当说到僭主时他没有提到任何专门的德性（节制、勇敢、智慧等等）。而另一方面，伊索克拉底却不倦地劝诫尼科莱斯培育他的心灵、实践各种德性：智慧、虔敬、诚实、谦和、自制、节制、文雅、尊严。他劝告他爱和平，宁愿高贵地死而不要苟且地生，关心公正的立法和判决；他认为一个良善的顾问对僭主是最有用的。[5]

如果说西蒙尼德能够向希耶罗推荐德性，那也只能作为手段，而不是作为目的推荐。他向僭主推荐公正和高尚的行为是作为快乐的手段。为了达到这一目的，西蒙尼德或者说色诺芬必须允许对德性的一种快乐主义的证明。而且，西蒙尼德是从快乐的观点来开始他有关僭主生活是否优于平民生活的讨论的，他以此来准备对于僭主的教诲。在讨论这一主题时，西蒙尼德和希耶罗不得不从快乐

---

⑤ 亚里士多德改良僭主政府的建议（在《政治学》第5卷）在精神上更接近于色诺芬而不是伊索克拉底；然而，这些建议在某种程度上比《希耶罗》中提出来的要更加具有道德意味。

的观点来考察一系列有价值的事物。《希耶罗》只能是由有一种广泛的快乐主义人生观的人来写。

这种快乐主义观点的本质部分的表达是交给了西蒙尼德,他在他的一首诗里曾经写道:

> 是什么样的有死者的生活,或者什么样的僭主生活,是没有快乐却可欲的啊?什么样的生活是没有快乐、甚至没有神灵的持续生命而会被嫉妒呢?⑥

94

我们难于说清西蒙尼德是如何理解快乐与德性的关系的,除了这一点:他不可能认为一种缺少快乐的有德生活是可欲的。从他写给史卡帕斯(Scopas)的诗句中可以看出,他认为德性本质上依赖一个人的命运,没有一个人可以确保可以不进入这样的境况:在这种境况中,他不得不做下贱的事情。⑦ 他给出了这样的劝告:始终都要如游戏般快乐,而不要对任何事情完全认真。游戏是快乐的,而德性或者说绅士风度却是最严肃、最优秀的事情。⑧ 如果说智者是一个用他的智慧来得益和一个运用诡辩技艺的人,那么,西蒙尼德就是一个智者。⑨ 在《希耶罗》中呈现的形象并不对立于我们对历

---

⑥ 《残篇》71 。当色诺芬的西蒙尼德说在人类的快乐中只有与荣誉相联系的享受最接近于神圣,他可能是暗示"神圣"是纯粹的快乐。比较上文 V,注 58。

⑦ 比较《希耶罗》4.10 和《残篇》5、38、39 和 42。比较柏拉图《普罗泰哥拉》346b5 -8。亦比较西蒙尼德和亚里士多德,前者用长久的富裕来定义贵族,而根据后者的观点,与其说用财富来定义,不如用德性来定义,那才是贵族的本质(《政治学》)。

⑧ J. M. Edmouds 编:《希腊抒情诗》,修订和论证版,卷二,258。亦见《希腊志》Ⅱ 3.19 和《苏格拉底的申辩》30。

⑨ 《希腊抒情诗》,250、256、260。比较柏拉图《普罗泰哥拉》316d3 -7;338e6 ff;340e9 ff。亦见《理想国》331e1 -4 及上下文(西蒙尼德并没有说出真理是正义的本质)。

史上西蒙尼德的了解。色诺芬的西蒙尼德是一个"经济学家",他拒绝绅士的观点——认为最可欲的事情是符合"真正男子汉"观点的事情,他能去"谋划任何事情",他不承担任何公民的责任。[10] 当他谈到最高尚和最辉煌的竞赛,谈到最高尚和最至乐的所有物时,他并不是在谈高尚和辉煌,或者光辉灿烂的所有物本身("德性、正义和优雅"):他把他最高的赞扬不是留给德性,而是留给没有被嫉妒削弱的幸福,特别是荣誉。[11] 体现在《希耶罗》第二部分中有关僭政的教诲和第一部分中有关人类事务中的快乐主义考虑的令人吃惊的非道德性质,完全符合西蒙尼德的性格。

色诺芬的西蒙尼德不仅对快乐主义有一种确定的倾向,甚至对他有关快乐重要性的观点有一种哲学的证明。他在他最初的陈述中有关各种各样的苦乐所说的,显示出对这一主题一种确定的理论兴趣。他把所有快乐分为三类:身体的快乐、灵魂的快乐、身体和灵魂共同的快乐。他把身体的快乐又分为相应于专门器官的快乐(眼睛、耳朵、鼻子、性器官)和那些相应于整个身体的快乐。他没有再细分灵魂的快乐可能只是由于他希望强调身体的快乐,以使自己表现为这些快乐的一个热爱者;这也可能是由于这样的理论观点:即认为灵魂是不能像身体那样再分成部分的。人和野兽共有的快乐是更基本的,因此,从一种理论的观点来看,

95 也比任何人的特征更为重要。[12] 他说明所有苦乐都以某种知识为前提,都以某种区分或判断、某种感官或思想的领悟为前提。[13] 他区分了作为所有苦乐前提的知识和作为我们自己苦乐前提的知

---

⑩ 比较页33,40,52,53f,56-7,78-9。

⑪ 比较上文页90页及下文。

⑫ 这也解释了为什么西蒙尼德在稍后强调了与食物相联系的快乐:食物是所有动物基本的需要(《回忆录》II 1.1)。在《希耶罗》7.3中,较之前面的章节,他在较低的程度上隐藏起他的智慧,他并没有如2.1中那样,称身体的快乐为"小事情"。

⑬ 比较《回忆录》I 4.5和IV3.11。

识或领悟。他并不认为指出这一点是不重要的：我们能感觉到我们自己的苦乐，却只能观察到别人的苦乐。他还暗示了从快乐和知觉的角度观察到的一种在“通过它（δι' οὗ）”和“它本身（ᾧ）”之间的区分。⑭ 当谈到从睡眠中得到的快乐时，他并不只限于指出睡眠是绝对快乐的事情，他还提出了这样的理论问题：我们是在什么时候、因为什么和如何享受我们的睡眠？既然他感到自己不能回答这个问题，他就解释为何它是特别难于回答的问题。

如果我们理解快乐主义的命题就是认为快乐的事物等于善的事物，那么，色诺芬的西蒙尼德不是这样的一个快乐主义者。在他描述快乐之前，他就已经谈到了善的事物：他在一开始就谈到了“较好的”知识，他这样说的意思当然并不是说“较快乐的”知识。⑮ 在列举各种各样快乐的时候，他清楚地指出快乐与善的事物根本上的不同：善和恶的事物有时是让人快乐的，有时是令人痛苦的。他没有准确地说明他理解的快乐与善的联系。⑯ 为了确立他在这一主题上的观点，我们必须也恰当地注意非快乐主义的选择原则：那是他在强调“普通人”和“真正男子汉”的区别时接受的原则。首先，谈到“人”，他看来区别了符合人性的和违背人性的两种快乐，⑰ 而可取的或好的快乐是那些符合人性的快乐。西蒙尼德的非快乐主义的选择原则因而就是“符合人性

---

⑭ 比较柏拉图《泰阿泰德》184c5－7；185e6－7。

⑮ 《希耶罗》1.1。比较2.5中“更加清楚地观看（κάλλιον θεᾶσθαι）”和8.6中“更加愉快地观看（ἥδιον θεᾶσθαι）”。

⑯ 《希耶罗》1.5。西蒙尼德稍后（9.10）做出的一段评论可能促使人们相信他把善等用于有用，而且这可能被认为暗示出好的东西所用于的目的就是快乐。这种解释无法说明我们在文本中所讨论的事实。因此必须假定西蒙尼德已经区分了因为有用于它物而善的善和本身就是善的且不等同于快乐的善。

⑰ 《希耶罗》1.22。

的”。普通人可能享受着许多和真正男子汉一样的快乐，但是后者还是被认为比普通人更高。⑱ 因此，我们可以更准确地定义西蒙尼德的非快乐主义原则为“与真正男子汉的人性相一致的原则”。鉴于他给予荣誉以最高的赞扬，把荣誉看作是给区别于普通人的真正男子汉最大快乐的东西，我们可以说，在《希耶罗》中，西蒙尼德所指的最终和完全的选择原则就是与真正男子汉的人性相一致的快乐。他确实给予快乐以很高的赞扬，但是仅仅快乐并不足够，它应当是在某种水平上的快乐，这种水平不是由快乐决定的，而是由存在的等级决定的。⑲ 这样，他就只是就他拒绝那种认为快乐是与正当选择无关的观点而言是一个快乐主义者：亦即，他不认为快乐与一个人必须努力达到的正当目标无关，与一个人必须判断的根据无关。这种看法看来一直是被历史上的西蒙尼德所持有，就像他前面有关快乐的诗句中所显示的一样。我们可以把同样的观点归于色诺芬的希耶罗，他承认善与快乐的事物之间的区分，把他给予最高赞扬的友谊看作是很良善同时又是很快乐的。⑳

96

这样一种类型的快乐主义指导了西蒙尼德和希耶罗对一系列有价值事物的考察。这一考察导致希耶罗所建议的这一结论：友谊比城邦，或祖国，或爱国主义有更高的价值。㉑ 友谊，亦即被一个人很亲密很熟悉的一小部分人（最接近的亲友和同伴）热

---

⑱ 《希耶罗》1.9；2.1；7.3。

⑲ 见在《希耶罗》7.4中对神性的说法。

⑳ 《希耶罗》1.27；3.3；6.16。

㉑ “母邦－友谊”这一问题对于理解《希耶罗》的重要性通过这一事实得以体现：该问题决定了第二部分（第3－6章）中大部分内容的安排。第3－6章的安排是：I（a）友谊（3.1－9）；（b）信任（4.1－2）；（c）母邦（4.3－5）。II（a）财产（4.6－11）；（b）好人或有德性的人（5.1－2）；（c）母邦（5.3－4）。III（a）普通人的快乐（6.1－3）；（b）恐惧，保护，法律（6.4－11）；（c）帮助朋友并损害敌人（6.12－15）。“母邦”和“信

爱、反过来自己也关爱他们，不仅是“一个很大的善”，而且也是“很快乐的”。它是很大的善是因为它是内在地快乐的。信任，亦即一个人信任别人，是一个“很大的善”。它不是一种极大的善，因为与其说它本质上令人快乐，不如说它是本质上令人快乐的关系必不可少的条件。一个被信任的人还不是朋友，一个仆人或保镖是值得信任的，但没有理由说他们应当是一个人的朋友。但即便在信任不是内在地使人快乐的时候，它还是分享了一种与快乐的紧密联系：当讨论快乐的时候，希耶罗提到了三次快乐。

另一方面，在紧随讨论“母邦”的段落里，他完全没有提到过快乐。[22]“母邦”不仅不是内在快乐的，甚至没有与快乐的紧密联系。“母邦是很有价值的”是因为公民无需付费而互相提供了一种不遭横死的保护，因而就使每个公民能安全地生存。这样，母邦“很有价值”的原因就在于安全地生活、免除恐惧（这一所有快乐的破坏者）的自由，这是所有快乐、那怕是微不足道的快乐必不可少的条件。安全的生活和快乐的生活虽然不同，却是紧密联系的两件事情。更准确地说，母邦作为一种信托，并不是从友谊中获得巨大快乐的特有条件，像西蒙尼德这样的“异邦人”

任”之间的区别并不像这两者中的任意一个与“友谊”之间的区别那么轮廓清晰：考虑到保护或免于恐惧的自由，母邦和信任都是善的，然而友谊在本质上是令人快乐的。出于《希耶罗》3.6、《回忆录》II 4.3－7和《家政论》1.14中给出的原因，可用“财产”来替换“友谊”；出于《希耶罗》6.1－3给出的原因，可用“普通人的快乐”来替换“友谊”。可用“德性”（参看柏拉图，《法律篇》630b2－c6）和“保护”（“值得信赖”是护卫者们特定的德性：《希耶罗》6.11）来替换“信任”。着眼于这样一个事实：帮助朋友，即同为公民的人，并损害敌人，即城邦的敌人，是爱国主义的本质（参看《会饮》8.38），可用“帮助朋友并损害敌人”来替换“母邦”。这样一个区分支配着第3－6章的安排，它同样支配着第8－11章的安排：（a）友谊（第8－9章，见10.1）；（b）保护（护卫者）（第10章）；（c）母邦或城邦（第11章；见11.1）。

[22] 一方面比较《希耶罗》3.3和4.1，另一方面与4.3－5比较。比较4.2与6.11.

也可以享受友谊。[23] 这样，友谊和信任对人来说就是善的，但是，说“城邦是善的”主要是（且不说惟一）对公民和统治者而言，它对异邦人就肯定不那么善，而对奴隶就更少善了。[24] 母邦或城

97

邦对公民是善的，是因为它使他们免除恐惧。这并不意味着它消灭了恐惧，而宁可说它是用一种恐惧（对法律或强制守法的权威的恐惧）取代了另一种恐惧（对外敌、作恶者和奴隶的恐惧）。[25] 区别于友谊和信任的城邦是不能没有强迫的，而强制、限制、必需（ἀνάγκη）本质上不是令人愉快的。[26] 友谊亦即被爱是令人愉快的，而做一个爱国者却是一种必需。[27] 当像希耶罗所赞美的友谊不仅是快乐的，而且是善的时候，其善性就不是道德的善性或

㉓ 《希耶罗》4.3–4. 比较6.6，10。可以非常恰当地称5.3–4重复了对母邦的阐述，其中希耶罗说爱国是必要的，因为如果没有城邦一个人不可能得以保存或过得幸福。比较5.3中的“如果没有（οὐκ ἄνευ）”和4.1中的“如果没有（[οὐκ] ἄνευ）”。根据5.3–4似乎母邦的权力和名望通常来说是令人愉快的。当提及友谊的时候，希耶罗并没有谈到朋友的权力和名望：他并未暗示出只有富有权力和名望的朋友才是令人愉快的（比较《阿格西劳》11.3）。不是母邦，而是权力和名望令人愉快，而一个城邦的权力和名望令人愉快是因为它对一个人自身的权力和名望起到了一份作用。比较《希耶罗》11.13。当提及作为一个普通人他享受到的快乐时，希耶罗提到了友谊；他并没有提到城邦或母邦（6.1–3）。

㉔ 《希耶罗》4.3和5.3。

㉕ 比较《希耶罗》4.3、10.3和6.10。

㉖ 《希耶罗》9.2–4（参考1.37；5.2–3；8.9）。亦比较希耶罗对家庭内部关系的强调（在他对友谊的阐述中：3.7–9）和色诺芬在描述苏格拉底的性格时对此做出的相反强调（《回忆录》II 2–10）：血缘关系是“必需的”（《回忆录》II 1.14）。《居鲁士劝学录》IV 2.11；《远征记》VII 7.29；《回忆录》II 1.18。比较亚里士多德，《修辞学》1370a8–17和恩培多克勒，《残篇》116（Diels，《前苏格拉底哲人》，第1版）。见上文V，注27。

㉗ 比较《希耶罗》4.3；4.9和3.1–9。

高尚：希耶罗赞扬那不管朋友道德上是好还是不好的友谊。[28] 就友谊是被爱而言，更喜欢友谊而非母邦就等于是更喜欢自己而非他人。在谈到友谊时，希耶罗不提其互惠性，这种互惠性他在讨论信任和母邦时是明确使用的。这也就等于是更看重自己的快乐而不是对别人的义务。

友谊是一种比母邦更大的善，这一命题是由希耶罗提出的，希耶罗有一种强烈的动机坚持平民生活优于也是一种（按其优点说是）政治生活的统治者的生活。但是，这个命题不止是便于希耶罗达到目的的武器。一直被一种教育意图吸引的西蒙尼德，可以说是更重视母邦而非友谊，但他通过劝告僭主把母邦视作自己的资产、把公民同胞视作他的同志、把朋友视作自己的孩子、把孩子视作自己的生命或灵魂而精巧地采用了希耶罗的命题。[29] 他甚至比希耶罗更少把人类依恋的目标中最高的地位给予母邦。他不仅"在言辞中"，也"在行动中"采用了希耶罗的命题：他像是一个异邦人生活，他选择了做一个异邦人的生活。和希耶罗相反，他决没有称赞过母邦或城邦。当他督促希耶罗考虑共同善、考虑城邦幸福的时候，他是在强调这一事实：这个劝告是对一个僭主或统治者而言。不是西蒙尼德、而是希耶罗关心被群众所爱，因而必须爱城邦才能达到他的目标。西蒙尼德最渴望的只是被一小群有能力的判断者称赞，他从一小群朋友那里就能得到满足。[30] 重复这一点几乎是不必要的：他对荣誉的自发赞扬只是关系到这样一个被赞扬或荣耀者的利益，这个人对给予他人的利益或对他人的义务保持缄默。

---

[28] 可以观察到在第3－6章的安排中，友谊和德性出现在不同的栏目里（见上文注21）。比较希耶罗对朋友的赞誉和苏格拉底对好朋友的赞誉（《回忆录》II 4 和 6）。

[29] 《希耶罗》11.14。

[30] 《希耶罗》11.1，5－6。

认为像友谊这样一种非政治的善比城邦更有价值，这并不是 98 公民的观点。[31] 公民哲人是否能够接受这一观点，这仍待深察。在“母邦是很有价值的”的事实方面，苏格拉底同意希耶罗，因为它们为公民提供安全，保护他们免受损害。[32] 色诺芬看来想要通过《回忆录》的计划指出，苏格拉底认为自我比城邦更重要。[33] 这符合色诺芬在卓越者和公民同胞的施惠者之间所做的区分。色诺芬自己被引诱去陪伴居鲁士——雅典人的一个宿敌——进行反对居鲁士兄长的远征。色诺芬是应他的一个老朋友和客人普罗克西努斯的允诺而去的，普罗克西努斯答应他，如果他来，将使他成为居鲁士的朋友。普罗克西努斯是高尔吉亚的学生，是一个在任何城邦里都居无定所的人，[34] 他明确地说，他自己认为居鲁士的友谊比他的母邦还有价值。色诺芬没有说多少话，他可能也倾向于认为居鲁士的友谊比他的母邦更可取，但是他肯定没有因普罗克西努斯的话而感到震惊，而他的行动表明他仿佛能够共享普罗克西努斯的感情。苏格拉底对色诺芬想成为居鲁士的朋友有些疑虑，所以他劝色诺芬就这次旅行去问阿波罗的神籤，但色诺芬太渴望加入居鲁士的行列或者说离开自己的母邦，因此马上就接受了普罗克西努斯的邀请。即便在居鲁士的远征成为泡影之后，他仍然不急于回到自己的母邦，虽然那时他还没有被流放。如果不是色诺分的同僚坚决抗议，他本来还想在某个“蛮荒之地”建一个城邦。不是色诺芬，而是他的对手感到，一个人不应当把任何东西看

---

[31] 比较《希腊志》I 7.21。

[32] 比较《希耶罗》4.3及《回忆录》II 3.2和1.13－15。

[33] 《回忆录》中只有非常简短的第一部分提到了“苏格拉底和城邦”(I 1－2)，而这部著作的大部分论述的是苏格拉底的性格；见两段结束语：I 2.62－64和IV 8.11。至于《回忆录》的安排，见艾德尔斯坦（Emma Edelstein），《色诺芬和柏拉图笔下的苏格拉底》，柏林，1935，78－137。

[34] 伊索克拉底，155－56。

得高于希腊。[35] 后来，他又毫不犹豫地随斯巴达王阿基希耶罗斯参加反对雅典及其同盟的运动，这一运动的顶点是克罗尼阿战役。[36]

为了不使我们被盲目的愤怒误导，[37] 我们要借助于色诺芬的一般政治教诲和在《希耶罗》中的特别教诲，来理解他对母邦或城邦[38]在理论和实际上的轻视。如果智慧或德性是最高的善，母邦或城邦就不可能是最高的善。如果德性而非母邦是最高的善，那就只有有德的共同体或最好的政治秩序能得到一个具有一般德性的人无条件的忠顺。如果他必须在一个腐败的母邦和一个组织良善的外邦之间进行选择，他可能要证明更可取的是这个外邦而非自己的母邦。正因为他是有德性的好人，他就不可能是一个坏城邦里的好公民。[39] 正像在选择马匹时一个人会寻求最好的马，而不是寻求那些是生在本国的马一样，聪明的将军也不仅会在他的军队里吸收他的公民同胞，而且吸收那些被期望是有德性的可用人才。[40] 正是在这样一种精神的鼓舞下，色诺芬把自己篇幅最大的著作用来理想化地描述来自一个“蛮族”的居鲁士。 99

这样的城邦为什么不能要求人们绝对依从的理由，包含在色诺

---

[35] 《远征记》Ⅲ 1.4-9；Ⅴ 6.15-37。比较上书Ⅴ3.7和Ⅶ7.57。普罗克西努斯的感情类似于阿里斯多芬的《财神》（*Plutus*）1151中赫尔梅斯所表达的感情（哪里好，哪里就是故乡［Ubi bene ibi patria］）（比较《希耶罗》5.1、6.4和《财神》1、89）。比较西塞罗，《图斯库卢姆谈话录》（*Tusc. disput.*）Ⅴ 37.106及下文。

[36] 《远征记》Ⅴ 3.6和《希腊志》Ⅳ 3.15（参考Ⅳ 2.17）

[37] 尼布尔（G. B. Niebulr），“论色诺芬的《希腊志》”，见氏著《历史与哲学短论集》，卷一，波恩，1828，467：“事实上，任何时候，没有一个国家曾经生产出比这个色诺芬更放肆的儿子。柏拉图也不是什么好公民，他也不是什么重要的雅典人，他采取的行动不可理喻，他如同对抗贤人——修昔底德和德莫斯特尼——的罪人，但却完全背离了这座古老的城邦！”

[38] 《希耶罗》4.3-5和5.3。

[39] 见上文页77-78。

[40] 《居鲁士劝学录》Ⅱ 2.24-26。达昆斯如此评价这段文字：“色诺芬开

芬的"僭主"教诲之中。我们说过,根据这一教诲,仁慈的僭政在理论上是优于,但在实践上是劣于法律的统治和法制政府的。在这样做时,我们可能把一种厌恶议论的观点归之于色诺芬:这种观点认为一种政治教诲可能"在道德和政治上是错误的,但在形而上学上却是真实的"。但是一个苏格拉底的学生不可能相信那在实践中是错误的东西能在理论上是正确的。[41]如果色诺芬并不认真地看待仁慈僭政优于法治和法制政府这一观点,那他为什么要推荐这一观点呢?我们的回答是:"僭政的"教诲并不是为了解决最好政治秩序的问题,而是为了看清政治事务的性质。为了说明赞成法治和法制政府的一个关键的、在实践中从而也在理论上是正确的命题的含义,一个赞成仁慈僭政的"理论"命题是必不可少的。这个"理论的"命题是法律和法制特有难题的一个很突出的表现,这个难题就是:法律的正义是一种不完善的、多少有点盲目的正义,法制政府并不必然就是"好的政府",且几乎肯定不会是智慧者支配的政府。法律和法制从最高的观点,亦即智慧的观点来看是有问题的。而就城邦是由法律集合或结合到一起而言,城邦不可能期望达到那能够由某些个人达到的最高道德和智慧水平。因此,最好的城邦在道德和智慧上也低于最好的个人。[42]这样,"个人主义"就可以理解为是色诺芬的"四海为家政治"(cosmopolitanism)的基石。

对构成《希耶罗》论证特点的快乐的强调,导致了对德性的

明的观点:德性并不局限于城邦公民,我们拥有全世界的精华。世界主义的希腊精神。"思考《阿格西劳》7.4、7中的条件分句。比较《马术》9.6和《论雅典的岁收》2.1-5。

[41] 一方面,比较伯克《法国大革命的反思》,人人丛书版,页59;另一方面,比较帕斯卡尔《外省人书》第13封和康德《论通常的说法:这在理论上可能正确,但实践上行不通》。

[42] 苏格拉底认为城邦和国家是"人类所拥有的最智慧的东西"(《回忆录》I 4.16),这并不意味着政治社会的集体智慧要优于智慧的个人所拥有的智慧。他这一观点的正面意义不可能仅仅通过对该论点得以建立的对话进行细节化的解释得出。

轻视。但是，在对话中并没有什么东西暗示西蒙尼德认为德性是内在的快乐。好僭主的仁慈或德性会为他获取最高尚和最至乐的所有物，但它本身不是那所有物。西蒙尼德用对荣誉的赞扬取代对德性的赞扬。正像文中所示，这并不意味着只有德性能导致荣誉。但是，即使就是如此意味，也不是德性，而是对于德性的奖赏或其结果是内在令人快乐的。[43] 色诺芬在一次苏格拉底与阿里斯提卜（Aristippus）（快乐主义正是他发明或由他记录的）的对话中，好像揭示了他或者他的苏格拉底对于不论如何理解的快乐主义的态度。这一对话主要是关系到在对快乐的爱与对统治者生活的拒绝之间绝对无误的联系。热爱快乐的阿里斯提卜走得如此 100

---

[43] 西蒙尼德惟一特别强调的特殊美德是节制和正义。节制可能产生于恐惧——所有快乐的破坏者（《希耶罗》10.2－3 和 6.6；参看上文 IV，注 35，而且它伴随着闲暇的缺乏（9.8）。至于正义，西蒙尼德一次谈到了一种特殊的正义，在商业关系中的正义，两次提到了“做不正义的事情”（9.6 和 10.8）。“正义”这个词在色诺芬的著作中特指一类同性质的现象：从最狭义上的墨守法规到抽象而普遍的善行。正义可以等同于节制，它可以是节制的一个分支，它也可以是一种与节制相分离的德性。可以肯定的是西蒙尼德不是通过正义来理解合法性，而且也没有理由假定他将正义等同于善行。从表面上看他对正义所持有的观点较之希耶罗要狭窄得多（至于希耶罗的正义观，亦见 5.1－2 和 4.11）。他用“那些做不正义事情的人”代替希耶罗的“不正义的人”（至于解释，参考亚里士多德，《尼各马可伦理学》1134a17 及下文）。希耶罗通过混用“做不正义的事（ἀδικεῖν）”和“做放纵的事（ὑβρίζειν）”把正义和节制等同起来，而西蒙尼德把这两种德性区分开来：他把“做不正义的事（ἀδικεῖν）”和“做邪恶的事（κακουργεῖν）”等同起来，而把“做邪恶的事（κακουργεῖν）”和“做放纵的事（ὑβρίζειν）”区分开来（见 8.9；9.8；10.8，2－4；参看亚里士多德，《修辞学》1389b7－8 和 1390a17－18；柏拉图，《普罗泰戈拉》326a4－5）。西蒙尼德似乎通过正义来理解对伤害他人的避免（参看《阿格西劳》11.8 和《回忆录》IV4.11；考察《会饮》4.15），并因此为有利于“众人”（human beings，区别于“真正男子汉”或“卓越的人”）的行为所固有的问题留出了余地。显而易见，被理解为区别于动机和后果的正义在本质上并不是令人快乐的。

之远，以致他明确表示，宁要一个异邦人的生活也不要任何意义上的政治生活。苏格拉底在对话的结尾引用了普拉迪克斯有关赫拉克利斯的寓言来总结说，在那里快乐几乎被等同于恶行。[44] 这一看法只有在阿里斯提卜的观点被叙述成相当轻视德性的时候才是恰当的。这不是不可能的，历史上的阿里斯提卜在某种程度上可以用作西蒙尼德的一个模型。且不必说阿里斯提卜的快乐主义观点，他还是苏格拉底学派第一个因为他的教学活动收费的人，他能如此好地调整自己以适应各种时间、地点和人，以致他特别受叙拉古僭主狄奥尼索斯的欢迎。[45]

如果情况是这样，归于苏格拉底和阿里斯提卜的对话就没有告诉我们有关色诺芬对快乐主义的态度多少东西。尤其是，苏格拉底和阿里斯提卜几乎只讨论了身体的快乐，他们几乎没有提及从荣誉或赞扬中得到的快乐。此外，排除色诺芬对这一谈话的解释是讥讽的可能性是鲁莽的。这种可能性显示在苏格拉底对智者普拉迪克斯富于辞藻的作品的明确丰富的应用中，在那里，这一作品被用做道德教育的一种工具。[46] 我们不要忘记苏格拉底和色诺芬的惟一一次谈话，它记录在后者有关苏格拉底的作品中，在那里，色诺芬自己是作为一个感官快乐的热爱者出现，受到苏格拉底比对阿里斯提卜严厉得多的责备。这当然不奇怪，因为色诺芬比阿里斯提卜更明确赞扬对感官快乐的追求。[47] 因此，这一事实是较不含糊的，色诺芬与他的西蒙尼德一样争辩说，德性是最至乐的所有物，他指出德性是依赖于外在的善的，远不是一个自

---

[44] 《回忆录》Ⅱ 1.23，26，29.

[45] 第欧根尼·拉尔修，《名哲言行录》，Ⅱ65－66.

[46] 比较《回忆录》Ⅱ 1.34 和Ⅰ 6.13，《会饮》1.5、4.2 和《狩猎术》13。

[47] 《回忆录》Ⅰ 3.8－13。

在的目的，应当服务于快乐、财富和荣誉的取得。[48]

初看起来，甚至把同样的观点归于苏格拉底也不是完全错的。一个著名的历史学家就曾这样做过，不仅是对色诺芬的苏格拉底，对柏拉图的苏格拉底也是一样。 101

> 一方面，他的好辨别力和他注重实际的大智慧使他意识到应该有一种使人快乐或即刻使人高兴起来的最高行为准则；另一方面，当他竭力确定这一准则自身时，没有做到把它和有用区分开来，有用本身和快乐在本质上没有区别。

但一个人不可能停留于此，还必须承认苏格拉底的教诲的特征就在于一个基本的对立："苏格拉底建议为德行可以为我们带来的物质利益之故而实行它们，但这些利益，他从不享用。"[49] 非常强调行为与话语之间不可或缺的和谐的苏格拉底，会不"用言辞"解释他"用行为"揭示的东西吗？为了解决上述的对立，一个人只需回忆一下色诺芬的苏格拉底沉默地和柏拉图的苏格拉底明确地做出的在两种德性或绅士风度之间的区分：共同或政治的德性，其目的是财富与荣誉；而真正的德性则等同于自足的智慧。[50] 苏格拉底有时给人以这样的印象：他忽视真正的德性，或者混淆公共的德性和真正的德性，这一事实可以由他引导讨论的这一习惯得到解释：他尽可能地利用"人们都接受的意见"。[51] 这

---

[48] 比较《希耶罗》11.15 和《远征记》Ⅶ 7.41。见《远征记》Ⅱ 1.12（参考西蒙尼德，《残篇》5）和《居鲁士劝学录》Ⅰ 5.8－10；亦见《阿格西劳》10.3。

[49] 布隆夏尔：《古代哲学与现代哲学研究》，巴黎（Vrin），1926，43。

[50] 比较上文 IIIA，注 27 和 IV，注 25。

[51] 《回忆录》Ⅳ 6.15。

样，苏格拉底对快乐主义的态度就可以归结为这样一个问题：是否作为最高善的智慧是内在地使人快乐的。如果我们可以信任色诺芬，苏格拉底在他的最后谈话中揭示了这一答案：不论什么智慧或德性本身都不如一个人意识到自己在智慧或德性上的进展，后者提供最高快乐。[52] 这样，苏格拉底在善与快乐的基本区分方面就绝对没有留下什么疑问了。没有人能够是完全智慧的，这样，就不是智慧，而是对智慧的不断接近是人最高的善。智慧不可能与自我知识分离，所以，朝向智慧的进步就将伴随于对这种进步的领悟。这种领悟必然是快乐的。这两者——进步和对进步的领悟——对人来说就都是最好的和最快乐的。正是在这个意义上，最高的善也是内在地快乐的。有关最高的善是内在使人快乐的命题，无论是历史上的西蒙尼德、色诺芬的西蒙尼德，还是色诺芬的苏格拉底、柏拉图的苏格拉底，就都没有异议了。[53] 这还不是全部，甚至在色诺芬的西蒙尼德和色诺芬的苏格拉底之间，在有关最高快乐的对象上也有一种重要的一致。对一个人在智慧和德性方面的进步的意识难道是为了别的，而不是为了一个人自己合理、应得的满足，甚至敬仰吗？[54] 这样看来，在苏格拉底和西蒙尼德之间的差别看来就是：苏格拉底完全不关心被别人敬仰或赞扬，西蒙尼德则只关心这一方面。为了使这一差别恰如其分，我们要记住西蒙尼德对赞扬或荣誉的论述意在服务于教育的功能。这样，《希耶罗》就并不提供给我们色诺芬有关德性与快乐联系的最准确图像。但它是色诺芬有这种价值、甚至有这种功能的惟

102

---

[52] 《回忆录》Ⅳ 8.6-8（参考Ⅰ6.9 和Ⅳ5.9-10）。《苏格拉底的申辩》5-6 和 32。

[53] 比较柏拉图，《理想国》357b4-358a3。

[54] 《苏格拉底的申辩》5。比较《回忆录》Ⅱ 1.19。有关“自满（*sibi ipsi placere*）”，特别见斯宾诺莎《伦理学》Ⅲ，aff. deff. 25。至于苏格拉底和西蒙尼德之间的差别，亦见页 94。

一作品：它以一种最极端的方式提出了这一联系的问题，即询问如果为了最高的快乐，德性的要求是否不可能完全被快乐的欲望代替，或者归结于它。



103

七 虔敬与法律

色诺芬在劝告雅典的民主执政者应当如何克服那使他们陷于不义行动的必然性之后，他提醒他们他劝告的局限性，也的确是所有人类劝告的局限性；他给了他们另外的劝告：去询问在多多纳（Dodona）和德尔斐的诸神，问他们是否认为他建议的改革对于城邦的现在和将来是有益的。但即便神赞许他的建议也还是不够的，他给了雅典人一个最高的建议，如果诸神赞成他的建议，他们要再问诸神他们应当给哪个神献祭以保证成功。神的赞许和神的帮助看来对有益的政治行动是不可缺少的。由于这些评论出现在色诺芬著作的位置——出现在《方法与手段》的结尾，《希耶罗》的解释者对它们一定会有特别的兴趣。[①] 但是，它们的内容不可能让任何色诺芬的读者感到奇怪，虔敬的感情多少有力地表现于他所有以自己或苏格拉底名义说话的著作之中。

《希耶罗》最令人吃惊的一个特点是：作为色诺芬惟一不以第一人称说话的著作，它对虔敬完全保持缄默。色诺芬对可否去询问诸神他有关改善僭主统治的建议是否有益未置一词。他也没有提醒过希耶罗需要神的帮助。他没有以任何方式劝诫希耶罗去向神献祭。[②] 希耶罗也对虔敬保持沉默。特别是，当他列举各种德性时，他几乎不得不要提到虔敬了，却还是没有这样做。

104

看起来这一著作的主题足以解释这种对虔敬的沉默。僭主、

---

① 《雅典的岁收》6.2-3。

② 当西蒙尼德建议希耶罗应该花费钱财去装点城邦、尤其神庙（《希耶罗》11.1-2）时，并没有劝告他去践履虔诚，而只是建议他要以一种对统治者来说恰当的方式去花钱。并未提及虔诚的亚里士多德伦理学，在“慷慨”这个标题下提到了用于敬神的花费（《尼各马可伦理学》1122b19-23；比较《政治学》1321a35 及下文）。

的确也是任何绝对的统治者，可以说是僭取了本应仅仅属于神的荣誉。③ 但《希耶罗》并不是着重讨论僭主的通常生活，而是考虑僭政如何能够最好地保持或予以相当的改进。如果我们可以相信亚里士多德，对于保持和改善僭政来说，虔敬比起保持和改善任何其他政体都更急需。我们也倾向于把同样的观点归之于色诺芬，因为他指出当居鲁士的政权变得越来越绝对，它也变得越来越虔敬。④ 但严格说来，居鲁士并不是一个僭主。根据色诺芬的意见，僭政在任何情况下都是没有法律的统治；而按照他的苏格拉底的意见，虔敬是对关系到诸神的法律的知识。⑤ 没有法，就没有虔敬。然而，虔敬与有关诸神的法律的知识的一致，并不是色诺芬有关这一主题的最后结论。在他最后描述苏格拉底的特点时，他说，苏格拉底非常虔敬，没有神的赞许，他不做任何事情。当他描述苏格拉底如何使自己的同伴虔敬时，他展示了苏格拉底如何通过要他们考虑世界及其各个部分的有目的性，而把他们引导到承认神意。⑥那么，看来正像色诺芬也承认一种超法律的正义一样（虽然他的苏格拉底把正义等同于法），他也承认一种从对自然的沉思产生的、与法律没有任何必然联系的虔敬；而这种虔敬实质上被他的苏格拉底所建议的定义否定了。我们可以得出结论说，《希耶罗》对虔敬的沉默不可能从著作的主题得到充分的解释。要得到充分的解释，必须考虑对话的场景，考虑这一事实：《希耶罗》是两个人之间的一场对话，其中一个人是受教育的僭主，另一个是并非公民哲人的智慧者。

---

③ 《阿格西劳》1.34 和《远征记》Ⅲ 2.13。比较柏拉图《理想国》573c3－6。

④ 《政治学》1314b39 ff。亚里士多德在《政治学》第5卷中讨论其它政体的维护时并没有说这样的话。《居鲁士劝学录》VIII 1.23。比较伊索克拉底，《致尼科莱斯》20 和马基雅维利，《君主论》XVIII。

⑤ 《回忆录》Ⅳ 6.2－4。

⑥ 《回忆录》Ⅳ 8.11；Ⅰ4；Ⅳ3。

《希耶罗》不谈虔敬，但它还是谈到了神。但它对虔敬的沉默是反映在它如何谈论或不谈神的方式中的。希耶罗在他总结友谊的句子里，用了一个表达法，那使我们想起伊索阔马库斯在《家政论》中类似的上下文中的表达。希耶罗说起那些生来被天性、同时又被法律驱使去爱的人，当希耶罗在这里谈到自然与法律的合作时，伊斯阔马库斯则谈到神（或诸神）与法律的一种合作。⑦ 希耶罗用"自然"代替了"神"或"诸神"。色诺芬的西蒙尼德没有纠正他。这看来是同一个西蒙尼德：据说他一再推迟，最后放弃了对希耶罗提出的"什么是神"这一问题的回答。⑧ 的确，希耶罗和西蒙尼德都提到"诸神"，但在他们所说的"自然"和他们所说的"诸神"之间没有明显的联系。⑨ 他们所说的"诸神"可能只是意味着有别于"自然"的机会或者自然秩序的根源。⑩

105

⑦ 《希耶罗》3.9。比较《家政论》7.16，29－30（参考7.22－28）。

⑧ 西塞罗：《论自然》 I 22.60。

⑨ "自然（Φύδις）"和"出于自然（Φύσει）"（或其派生词）出现于《希耶罗》1.22，31，33；3.9；7.3；9.8。"诸神（τὸ θεῖον）"出现于7.4。比较4.5，11和《希腊志》VI 4.30中对"典礼（ἱερά）"的评论。

⑩ 比较《远征记》V 2.24－25和柏拉图《法律篇》709b 7－8。考虑到"自然"和"真理"之间的联系（《家政论》10.2和《回忆录》II 1.22），自然和法律之间的区别可能暗示出这样一个观点：法律必然包含着非真实的成分。在《希耶罗》3.3中希耶罗说："友谊对于人来说是最大的善和最令人愉快的，这一点并没有为城邦所忽视。至少，许多城邦都有这样一条法律（Φύδις）：只有杀死奸夫才可以不受惩罚，显然是因为他们相信（Φύδις）奸夫破坏了妻子和其丈夫之间的友谊。"杀死奸夫可以不受惩罚这条法律是基于这样一种信念：奸夫与妻子相区别，对妻子的不忠负有责任。问题是这样一种信念是否总是合理的。色诺芬暗示出这种困难，通过让希耶罗处理妻子在如下情况中可能的罪责："当妻子被强奸后，丈夫并不因此减少对妻子的尊重，倘若妻子的爱仍旧未被亵渎。"似乎男人对女人品行的信任被认为有助于这样一种品行。比较孟德斯鸠，《论法的精神》IV 17："因

在伊索阔马库斯与希耶罗的陈述之间的差别的实际含义，也出现于上面引用的段落里：他们以不同的方式描述诸神或自然与法的合作。伊索阔马库斯说，一种由诸神所建立的秩序同时也为法所赞成。希耶罗说，人们是被自然推动到某种行为或感情的，而他们同时也被法律所强迫。伊索阔马库斯从自然秩序追溯到诸神，把法特有的工作描述成赞美；而希耶罗没走这一步，只把法描述为强迫。一个人理解和评价人制定的法的方式，依赖于他理解并非由人制定且只是被法律所确认的秩序的方式。如果自然秩序可以追溯到诸神，那么，法的强制性就要退入背景了。相反，如果一个人并不超越自然秩序本身，那么，法就很少像是快乐的直接源泉了。如果宇宙有一神圣的根源，那么法就有一种较高的尊严。连接“赞扬”和“诸神”的概念是“绅士之风”。赞扬，区别于强制，足以引导绅士［的行动］，而诸神喜欢绅士之风。[11]正如我们所见，希耶罗和西蒙尼德的绅士之风并不是无可怀疑的。另一方面，在上面引用的段落里追溯自然秩序到诸神、把法描述为赞美的伊索阔马库斯，他本人是一位最为卓越的绅士。而公民哲人苏格拉底的态度，则只能通过对色诺芬的苏格拉底著述的广泛和详细的分析才能确定。

为人类是邪恶的，所以法律不得不假定人类比实际的状况要好。……因此，依据婚姻关系孕育而生的子女都被认为是合法的，法律信任母亲，似乎她们就是贞洁的化身。”亦参看卢梭，《爱弥尔》V（ed. Garnier，卷二，147－48）。与此类似，通过把自己的儿子看作自己的生命或灵魂（《希耶罗》11.14），虽然事实上并不是这样，但人们将会被引导着更加仁慈地去行动。

⑪ 《远征记》Ⅱ 6.19－20（参考亚里士多德《尼各马可伦理学》1179b4 ff.），《会饮》4.19。



施特劳斯与科耶夫的争论



135

僭政与智慧①

科耶夫

施特劳斯谨以此书敬献给色诺芬，而在我看来，此书中至关重要的并非仅仅是色诺芬。施特劳斯似乎并未全然贴近作者，在

① 科耶夫的这篇文章最初刊于《批评》（1950，6：46－55，138－155），题为“哲人的政治行动”，随后以“僭政与智慧”的题目出版了扩充本，但省略了最初文章的如下开头部分：

> 这本著作保持了学术冷静客观的外表，但却是杰出和热情的；在这部著作里，施特劳斯解释了色诺芬的一篇对话：一个僭主和一个智慧者在其中讨论了现存僭政的好处和不利。他向我们展示了一种不同于仅仅是评论和分析的解释。通过他的解释，色诺芬不再是我们所知的多少有点沉闷和平淡的作者，而是一个杰出和精巧的作家，一个具有原创性和深刻的思想者。而且，施特劳斯通过解释这篇被忘却了的对话，揭示了仍然是我们时代的严重道德和政治问题。
>
> 施特劳斯进入对话的迷宫，以探寻色诺芬教诲的真正意义。色诺芬被认为有意在庸众的观点下隐藏自己的思想。所以，施特劳斯必须采用侦探方法，通过对表面事实的精致分析，最后找到罪犯……
>
> 说真的，最后要否认这一发现的诱惑是巨大的，这本书的确不能像侦探小说那样，以被揭露的“罪犯”的承认结束。让读者判断……
>
> 然而，弄清楚这个解释是否不可反驳，其重要性是次要的，因为，施特劳斯这本书的重要性超越了仅仅说明色诺芬真实的、也许不为人知的思想，其重要性在于它所提出问题的重要性。

此意义上，此书之所以堪称意蕴深远，绝非因为它向我们揭示了这位与柏拉图同城且同代的人真实的同时遭到误解的思想，而是因为书中提出和探讨的问题。

施特劳斯所疏解的这篇色诺芬对话让一位失望的僭主与一位智慧者直面相逢。前者坦言对自己身为僭主的处境并不满足；后者则远道而来，想要对其治术给出建议，以便使僭主满意于自己的僭术。色诺芬让两人对谈，并在字里行间告诉我们其谈话意蕴何在。施特劳斯逐字逐句地阐述色诺芬的思想，并在字里行间向我们说话。更恰切地说，施特劳斯在书中所引介的人并非一位拥有知识的智者，而是一位探寻智慧的哲人。所以，他告诉我们的，136 不是当我们一边说僭政或一般的政府、一边说智慧或哲学时，我们想到了什么，而是怎么去想。换言之，他只限于提出问题，尽管他着眼于某种解决来提出问题。

就施特劳斯明确或隐含地提出的某种问题，我在下面加以详论。

让我们先看僭政的情形。

我们确定，希耶罗并未请求西蒙尼德对其如何施行僭政提出建议。西蒙尼德自行对他提出建议。但这是事实：希耶罗倾听了这种建议（的确是在闲暇的时候）。听过之后，他什么也没有说。这一沉默告诉我们他没有任何言辞的回应。我们因而可以推断说，就像我们一样，他追随色诺芬和施特劳斯的判断，认为西蒙尼德的建议是充满智慧的。但由于他不这样说，由于他不说他将遵循它，我们认为他不会做任何这种事情。那也许是西蒙尼德自己的意见，因为根据色诺芬，西蒙尼德甚至不问希耶罗是否打算实行他刚刚给他的建议。

面对这种境况，我们自然有一种震惊。我们确实理解希耶罗为什么愿意倾听西蒙尼德的建议，因为正如他自己承认的，他不能以一种令他自己满意的方式实行僭政。但是，如果我们处在“他的地位”，一旦意识到我们的无能，将尽快自愿地寻求建议。

我们甚至很早以前就会“放下一切事情”这样做，而不是等到闲137 暇的时候。尤其是，一旦我们意识到我们得到的建议是非常好的，我们将大声地称赞它，尽全力实行它。我们将再一次“放下一切事情”。

但是，在任由这种自然冲动支配之前，我相信我们应当反省。我们首先要问，“处在希耶罗的地位”，我们是否真的能够“放弃一切事情”而实行我们高尚的意图。希耶罗自己不这样想，因为他自己向西蒙尼德说过（第7章结尾）：“这也正是僭主最悲惨的地方，因为他甚至不可能摆脱它。”他可能是对的。因为，僭主总是有某些“现在的事情”，那是不完成就不可能放下的。而且，这些事情的性质很可能是这样的：照顾到它便和实行智慧者的建议要采取的手段不相容，或更准确地说，它和构制一个智慧者推荐的理想是不相容的。我们还可以说，这些“现在的事情”要花比僭主的一生还要长的时间才能结束。如果其中有些事情要求几个世纪的努力才能完成怎么办？

希耶罗要西蒙尼德注意这一事实：为了掌握权力，僭主必须采取某些“不受欢迎的”手段（让我们这样说，希耶罗自己是说“罪恶的”手段）。西蒙尼德不否认这一点，但他坚持，僭主可以不诉诸暴力而维持自己的权力，可以通过采取适当手段而达到“受欢迎”。但是，西蒙尼德没有说明如何废止“不受欢迎的”手段而不直接危及僭主的权力或生命（因而也危及他准备作为一个智慧者干预的结果而引入的改革），甚至国家的存在也可能处在危险中。他没有解释非暴力的“受欢迎的”政府如何能不通过上述的手段而建立。

显然，如果西蒙尼德确实想要希耶罗遵循他的建议，他是应当向希耶罗解释这些事情的。但他没有这样做，看来就不是很像一个智慧者那样行事，而是像一个典型的“知识分子”了：知识分子对他生活的真实世界的批评，是基于一种在话语世界里构建

的“理想”，一种可归之于“永恒”价值的“理想”，一种现在不存在、过去也未曾存在过的“理想”。事实上，西蒙尼德是以一种“乌托邦”的形式提出他的“理想”的。这种“乌托邦”形式的“理想”不同于作为一种“活动的”（革命的）观念提出来的理想。乌托邦不告诉我们在此时此地如何通过开始改革既定的具体现实，以使它和计划的未来理想相符合。 138

因此，施特劳斯可能是对的：那相信自己是一个智慧者的西蒙尼德，实际上只是一个诗人。面对一个诗意的前景、一个梦、一个乌托邦，希耶罗不是像一个“僭主”那样反应，而是像一个政治家那样反应，而且是像一个“自由主义的”政治家。为了不鼓励他的批评者，他不想公开声称他承认西蒙尼德向他描绘的理想的“理论”价值。他不想这样做不仅是因为他知道他不可能实现这一理想（在目前的状态中），而且尤其是因为他没有被告知：要达到此一理想他必须采取的第一步。因此，就像一个好的自由主义者一样，他让一切都保持沉默，他不做什么，不决定什么，任西蒙尼德和平地说话和离去。

根据施特劳斯，色诺芬完全理解西蒙尼德提供的这种建议必然具有的乌托邦性质，他认为西蒙尼德描绘的这一“开明”和“受欢迎的”僭政是一个不可能实现的理想，他的对话的目的是要使我们信服：甚至在试图建立僭政之前便拒绝任何形式的僭政是更好的［做法］。施特劳斯和色诺芬这样看来就拒绝了“僭政”的观念。但这完全是另一个问题，而且是一个极端困难的问题。反对僭政的建议，跟一个智慧者鉴于一种“理想的”僭政可能给予一个僭主的建议不再有任何关系。

为了准确估量这一新建议的意义和真实要旨，一个人必须知道，在某些特别的情形里，拒绝“僭政”是否不等于完全拒绝政府，是否这不牵涉到国家的废止，或放弃关于一个特殊的国家或整个人类的任何真实的进步前景（至少在一个既定的历史时刻）。但在我们考虑这个问题之前，我们必须看看希耶罗、西蒙尼德、

色诺芬和施特劳斯是否真的是对的：即认为西蒙尼德所描绘的“理想的”僭政只是一个乌托邦。

当一个人读到对话中西蒙尼德描绘“理想”僭政的最后三章时，会发现那在色诺芬看来是乌托邦的东西现在变成了一个几乎是很平常的现实。的确，那些章节中所说的就存在于此时此地。首先，僭主应分配所有的“奖赏”，特别是涉及荣誉的奖赏，以在他国家的农业、工业和商业领域中建立“斯达汉诺夫似的(Stakhanovite)”的竞争（第9章）。其次，代替维持一支雇佣军的卫队，僭主应组织一支国家警察队伍和常备军，这支常备军将作为战时动员起来的军队的核心（第10章）。此外，僭主不解除他的臣民的武装，而是引入一种强制的军事服役制度，如果需要再实施总动员。最后，他应当把他“个人”财产的一部分用于公共福利，建造公共建筑而不是宫殿。一般来说，僭主将通过使他们的臣民更幸福，把“祖国视作他的资产、把公民视作他的同志”而得到他们的“衷心爱戴”（第11章）。

139

这是可以理解的：色诺芬毕竟没有考虑过所有这种乌托邦的情况。的确，他只知道为了一个已经确立的社会阶层的利益的僭政；为了个人或家族野心的僭政；或者出自某种想在大家同样欲望的事情上比别人干得更好的含糊观点的僭政。他没有见过服务于带有一种国家、种族、帝国或人道主义基础的、真正革命性的政治、社会或经济的观念的僭政——也就是说，服务于那与既往存在过的一切根本不同的目标的僭政。然而，这是奇怪的：作为我们同代人的施特劳斯，看来也是采取这样一种看待事物的方式。我不接受施特劳斯在这方面的观点，因为在我看来，西蒙尼德—色诺芬的乌托邦已经被现代僭政实现了（例如萨拉查[②]）。甚至可以说，那在色诺芬的时代是乌托邦的东西之所以现在被实现了，

② 萨拉查，Salazar，经济学家，作为总理，集权统治葡萄牙达36年(1932－1968)，限制政治自由，集中全力恢复和发展经济。——译注

正是因为那需要结束我说过的“现在的事情”的时代过去了。“现在的事情”必须在实现西蒙尼德赞成的理想所需要的手段被采取之前结束。但是，可以推论说这些现代的“僭政”（在哲学上）可以由色诺芬的对话得到证明吗？我们的结论是说现代“僭主”不必诉诸智慧者或哲人的建议而就能实现僭政的“哲学”理想呢，还是说我们必须承认他之所以这样做是因为有一个西蒙尼德曾经这样建议过一个希耶罗？

我将回答这第二个问题。至于第一个问题，为了回答它，我们必须进人事情的核心。

在对话的最高点（第7章），西蒙尼德向希耶罗解释他对僭政的悲哀是没有价值的，因为，人们的最高目标和根本动力是荣誉，而在得到荣誉的方面，僭主处在比任何其他人都更好的地位。

140

让我们简略地考虑一下这个论据。西蒙尼德在完全的自我清醒中采取了“异教的”甚或“贵族”的存在态度，这种态度后来被黑格尔称为“主人的”态度（对立于“奴隶的”态度，后者是“犹太-基督教”的甚或“资产者”的态度）。西蒙尼德以一种极端彻底的方式叙述了这一观点。的确，当他说“荣誉是一种伟大的东西，人们会忍受各种各样的折磨和危险来追求它”，他的观点肯定不是简单地指人们争斗和劳作只是为了荣誉。他走得远得多，宣称“一个真正的人区别于其他动物就在于这种对于荣誉的追求”。但正像一个始终一贯的“异教徒”、“贵族”或“主人”一样，西蒙尼德并不相信这种对于荣誉的追求是所有人形生物的明确特征。对荣誉的追求只是那些生来是主人的人的专有和必然特征，而在具奴性的人那里，这种特征却是不可医治地丢失了，因而这些人不是真正的人（且该受相应的对待）。“那些天生爱好荣誉和赞美的人是已经远远超越了野兽的人，他们也被相信不再只是一般的人，而是真正的男子汉。”这些生来就是要追求荣誉的“真正的”男子汉在某种程度上是神圣的存在。因为，“没有任何别的属人的快乐，要比与荣誉联系在一起的快乐更接近于神圣”。

这种“贵族”或“异教”的信仰表白无疑会使生活在犹太-基督教世界里的资产者感到震惊。在这个世界里，没有哲人或僭主说过这些事情来为僭政辩护，他们使用的是另外的证据。列举全部的理由是没有用的，在我看来，其中只有一条理由是真正站得住脚的，值得我们充分注意。我想，西蒙尼德说只有“被荣耀的欲望”和“来自荣誉的欢乐”使一个人“忍受任何劳作和敢冒任何危险”是错误的。来自劳作本身的欢乐、对仅仅在一种承担中成功的欲望，就能推动一个人忍受痛苦和危险的劳作（正像在赫拉克勒斯的古代神话中展示的那样）。一个人能够不为任何别的理由，而只为已经从努力实行他的计划，或转形他的观念甚或实现他的“理想”中得到的欢乐而冒着生命危险艰苦地工作。例如一个孩子，一个人在海滩，筑着也许绝不会给别人看到的沙堡；一个画家，在一个荒岛上，知道他绝不会离开这里，却画着这荒岛的绝壁。这样，虽然这是极端的例子：一个人可能也会以和一个“有意识”和“热情”的人对他的恰当工作状态同样的方式渴望僭政。的确，一个“合法地”得到和维持权力的君主，无需努力，其荣誉也不受任何怀疑，但是，他也还要避免沉溺于快乐、积极投身于国家的事务。这样，这一君主以及原则上否认荣誉的一般资产者的政治家，只要他有一种工作者的心态，就还是要承担他繁重的政治“行业”。他将只是通过要使他工作成功就必须这样做来证明他的僭政。

141

在我看来，这一看待事物和证明僭政的“资产者”方式（一种在某些时候、在某种程度上使生活在“犹太-基督教”政治世界里成为可能的方式——在这一世界里，人们在理论上被要求否认荣誉）必须是“贵族的”理论的一个补充，西蒙尼德使自己成为后一理论的代言人，这一理论只解释了闲散的“贵族”态度，这一态度是要把自己的最好力量献给与其他人展开的（有可能是流血的）斗争，以及为了胜利将带来的荣誉。

但是，我们不应当因忘记或否认“贵族”的观点而把“资产

者”的观点孤立起来。我们应当回到我们的例子：一旦孩子在他的同伴或大人面前筑了沙堡，一旦画家回到了家里并展览他的峭壁画，“被荣耀的欲望”和来自“荣誉”的欢乐就开始起作用，并成为决定性的。一般说来，一旦在人们中出现竞争，情况就会变成这样。而这种竞争事实上是决不缺少的，而且，按照西蒙尼德的观点，竞争对于农业、工业和商业的真正发展甚至是必需的。而如果把这一观点用于政治家，就必然有一种对于权力的战斗和实行权力的竞争——就在“战斗”和“竞争”这两个词的严格意义上。确实，政治家能够并非出于荣誉而清除他的对手，就像一个劳动者会被工作吸引而对他周围的其他东西冷淡，会几乎是无意识地清除在他的劳作中妨碍他的东西。而事实上这对那些渴望“僭政”的人是特别真实的：一个人清除他的对手，因为他并不想一个目标或工作被另一个人达到或完成，即便这个人能干得同样好。只要事情涉及到“竞争“或“竞赛”，一个人事实上就是为了荣誉而行动。只是为了从一种“基督徒”或“资产者”的观点来证明自己，一个人才相信或声称：自己只是因为他事实上是或想象是自己比别人更“能干”或“准备得更好”才这样做。 142

如果情况是这样，希耶罗作为一个真正的“异教贵族”，就无保留地接受了西蒙尼德的观点。但是，他拒绝西蒙尼德为僭政辩护的论据：当他承认人的最高目的是荣誉的时候，他坚持僭主决不能达到这一目标。

希耶罗向西蒙尼德解释说（第7章第2段）：僭主是依靠恐怖来统治的，因此他的臣民给予他的荣誉都是出于他带给他们的恐惧。“在恐惧下提供的服务不是荣誉，……而也许应该被看作是一种奴性的行为。”一个奴隶的行为不会给贵族的主人——古代的僭主以任何满足。

在叙述他的处境时，希耶罗描述了黑格尔在《精神现象学》里分析的主人的悲剧（第4章第1段）。主人进入一种殊死的搏斗以使他的对手承认他自己作为人的尊严。但如果他的对手本身是一

个主人，他将被同样的要求"承认"的欲望赋予活力，将展开一种你死我活的战斗。如果对手投降（通过对死亡的恐惧），那他就说明自己是一个奴隶。他的"承认"在胜利的主人看来就是无价值的，因为，在他的眼里，奴隶并不是一个真正的人。这样，这种对于纯粹特权的浴血奋战的胜利者就不会从他的"胜利"中得到满足。他的命运本质上就是悲剧性的，因为没有可能摆脱它的方式。

说实话，色诺芬的文本并不像黑格尔的论述那样有价值。希耶罗弄混了自觉自愿的"性爱"和"承认"他的臣民的"爱戴"。西蒙尼德纠正了他，使他看到这样的僭主并不是对他的"爱人"感兴趣，而是对他的作为公民的臣民感兴趣。但是，西蒙尼德没有保留"爱戴"的观念（第11章），而且，希耶罗想通过他的僭政的德性和一般的"荣誉"获得幸福，西蒙尼德也说，如果希耶罗遵循他的建议，从而得到他的公民同胞的"爱戴"，他就将是幸福的（对话的最后一句）。那么，现在这是完全清楚的，僭政或一般类似的政治行为不可能产生"爱"、"爱戴"或"幸福"，因为这三种现象涉及到与政治无关的因素：一个平常的政治家是能够得到他的公民同胞热烈和真诚的"爱戴"的，正像一个伟大的

143 政治家可能被普遍地崇拜却不引起任何爱的感情，最完全的政治成功是与一种深刻不幸的私人生活完全相容的。因而也许更可取的是采用黑格尔的准确公式：它不是指向"爱戴"或"幸福"，而是指向"承认"和从"承认"产生的"满足"。因为，我相信，在主要的属人现实和尊严方面被"承认"（被那些自己也相应"承认"的人承认），的确是所有人类竞争的根本动力，因而也是所有政治斗争的根本动力，包括那些导致僭政的斗争。以他自己的行动满足这一欲望的人就能仅凭这一事实有效地得到"满足"，而不管他是否幸福或者被爱。

那么，我们就可以认定，僭主（和希耶罗自己）将把寻求黑格尔式的"承认"视作至高无上。我们可以认定，希耶罗如果没

有得到这种承认，就不能有效地在“满足”这个词的强意义上得到满足。我们因此也理解他为什么听从智慧者的建议，这个智慧者向他指出得到“承认”的手段而允诺他的“满足”。

无论如何，希耶罗和西蒙尼德都清楚地知道所讨论的是什么。希耶罗想要他的臣民“自愿地在街上让路”（第7章第2段），西蒙尼德允诺他如果听从自己的建议，他的臣民将是“自愿的服从者”（第11章第12段）。这也就是说，他们两个人都是关心权威。③因为要使自己被别人不是出于恐惧而承认（归根结底是对暴力死亡的恐惧）或者爱他，也就是享受他眼里的权威。成为某人眼里的权威，也就是使他承认这一权威。那么，一个人的权威——归根结底是他突出的人的价值，虽然不一定是他的优越地位——被另一个人以遵循或执行他的建议或命令的方式承认，不是因为他不能不这样做（不是因为身体上不能做别的，或因为恐惧或别的“激情”），而是因为他自发地认为这些建议或命令是值得遵循或执行的，他这样做不是因为他自己承认它们的内在价值，而只是因为这个特殊的人给了这一建议或这些命令（也许是作为一个奇迹），也就是说，只是因为他承认发令的这个人的权威。因而我们可以说，希耶罗像任何政治家一样，之所以积极地寻求僭政是因为（有意或无意地）想把自己独一无二的权威加于他的公民同胞。 144

---

③ 的确，希耶罗（见前引）想要他的臣民“为他的公共德性而荣耀他”，而他相信现在他们正“为他的不公正”而谴责他。但“不公正”扰乱他在某种程度上只是因为它阻碍了他被“承认”，他只是为了得到“承认”而要实践“德性”。换言之，“德性”和“正义”对他只是把他的权威加于他的臣民的手段，而本身并非目的。这一结果表明西蒙尼德的态度是同样的：僭主必须是“有德的”和“公正的”是为了得到他的臣民的“爱戴”，亦即是为了使他的臣民“不是被强制地”服从，而根本上说，是为了“幸福而不被嫉妒”。这种态度肯定不是“苏格拉底式的”。我们可以同意施特劳斯，说西蒙尼德作为一个僭主的顾问，只是为了教育的目的而采用了希耶罗的观点，但自身并没有分享这一观点（在他作为一个智慧者的范围内）。

所以，我们可以相信，希耶罗说他感到不满是真实的。他的政治事业的确不成功，因为他承认他必须诉诸暴力，也就是说，他必须利用他的臣民（对于死亡）的恐惧。但当希耶罗说僭政不能给他提供任何“满足”，因为他享受不到任何权威的乐趣而只是通过恐怖来统治时，希耶罗肯定夸大了这种失败（根据施特劳斯，他这样做是有意的，以便使潜在的对手、特别是西蒙尼德对僭政息心）。因为，与一种相当流行的偏见相反，这样一种境况是不可能的。纯粹的恐怖是以强力，且归根结底是以对身体的强力为前提。一个人能够通过身体的强力来支配孩子、老人、一些妇女，外加两三个成人，但他不可能以这种方式使自己长期凌驾于身体健壮的人组成的一个群体之上，而不管这个群体是多么小。这也就是说，纯粹的“专制”只是在一个孤立的家庭内才是可能的，而无论什么国家的首领都总是诉诸强力以外的某种东西来进行统治。事实上，一个政治领袖总是诉诸他的权威，他把他的权力归之于它。这整个问题就成了要知道这一权威被谁承认，谁“没有强制地服从他”。的确，这一权威或者是被一个多少广泛的公民多数承认，或者是被一个多少受限的少数承认。直到晚近这还被认为是不可能的：即一个人还可以在“僭政”的贬义上讨论它，除非是那种一个少数（被一个只有这少数承认的权威指导）通过强力或“恐惧”（也就是说利用人们对死亡的恐惧）来统治多数公民的情况。当然，只有被国家承认的公民才被纳入考虑。甚至在今天，也无人批评对孩子、罪犯、疯人的强力支配，在过去则无人批评对妇女、奴隶或外邦人的强力支配。但是，这种看待事物的方式，虽然在逻辑上是可能的，事实上并不符合人们的自然反应。最后人们认识到这的确不符合自然反应，最近的政治经验，145 最近在“西方”和“东方”的民主派之间的争论，使我们能够提供一种更准确的对于僭政的定义。

实际上，当一部分公民（它是一个多数还是一个少数并不重要）把自己的观念和行为强加于所有其他公民身上时，僭政就出

现了（在“僭政”的道德中性的意义上）。这些观念和行为是由一个权威指导的，这个权威得到这一部分人的自愿承认，但是，它并没有得到其他人的承认，这一部分人把它强加于其他人身上而并不与他们“协商”，并不试图与他们达到某种妥协，并不考虑他们的观念和欲望（那是由他们自愿承认的另一个权威决定的）。显然，这一部分人能这样做，只是依靠“强力”和“恐怖”，根本上是依靠操纵它能施加于他人的对于暴力死亡的恐惧。在这种境况中，他人因此可以说是“被奴役的”，因为事实上他们表现得就像奴隶一样：准备做任何事情以保住他们的生命。正是这种情况使我们的一些同代人给僭政贴上了贬义的标签。

如果情况是这样，显然，希耶罗之所以不能充分“满足”，不是因为他没有任何权威，不是因为他仅仅靠暴力来统治，而是因为他的权威被一些人承认，却没有被所有他自己认为是公民的人承认，也就是说，那些值得承认它的人，因而被认为是应该承认的人却没有承认。在我们看来是古代僭主象征的希耶罗如此行动，完全符合黑格尔对“满足”的分析（通过广义的“政治”竞争或行动达到的满足）。

黑格尔说，政治人是通过对“承认”的欲望行动的，只有在他能完全满足这一欲望的情况下，他才是充分“满意的”。而这种欲望按定义来说是没有止境的：人想要自己被所有他认为是能够、也值得“承认”他的人承认。受“独立”的精神鼓舞的外国公民们在多大程度上成功地抵制某个国家的首领，他便在多大程度上必须承认他们作为人的价值。因此他会想把他的权威扩展到他们身上。如果他们不抵制他，那是因为他们已经承认了他的权威，只是以奴隶承认他的主人的方式。所以，归根结底，国家的首领只有在他的国家包括了整个人类时才能充分地“满足”。但他也想通过把那些只能有一种奴性服从的人数减到最少，而尽可能地在国家内部扩展他的权威。为了使他们的真实的“承认”给他带来满足，他将倾向于“释放”奴隶、“解放”妇女，通过尽 146

可能地提早“法定成年”的年龄而缩减家庭对孩子的权威，缩减罪犯和各种“不稳定者”的数目，尽可能高地提升所有社会阶层的“文化”水准（显然那依赖于经济水平的提高）。

总之，他想被所有出于“非利益的”动机而抵制他的人承认，也就是说，被所有出于“意识形态”或“政治”动机的人承认，因为他们的抵制正是他们作为人的价值的标志。他希望抵制刚一露头就转化为承认，仅当他因为某种理由发现自己被迫杀死“抵抗者”的时候，他才将放弃（遗憾地放弃）被他们承认的希望。事实上，政治的人是通过对“承认”（或者说对“光荣”）的欲望来有意识地行动的，他只有在成为那不仅是普遍的，而且在政治和社会上是等质的（允许不可避免的生理差别）的一个国家——也就是说这样一个国家：它是所有人和每个人的集体劳作的目标和结果的首领时，才能是充分地“满足的”。如果承认这一国家是人类最高政治理想的现实化，那么，这个国家首领的“满足”就可以说构成了对他活动的一个充足证明（不仅是主观的而且是客观的证明）。从这一观点看，那事实上遵循了西蒙尼德的建议，达到了比希耶罗抱怨的要令人满意的结果的现代僭主，就也还不是充分“满意的”。他不是充分满意的是因为他统治的国家不是普遍的，也不是等质的。所以，他的权威像希耶罗的权威一样，还不是被所有在他看来能够承认、也应当承认的人承认。

由于现代僭主还没有通过他的国家或他自己的政治活动而得到充分的满足，他就有和希耶罗同样的理由倾听智慧者的建议。而为了避免僭主因同样的理由不遵循这建议，或者作出“沉默”的反应（那可能还远没有希耶罗那样是“自由主义的”），新的西蒙尼德就必须避免其“诗意的”程序错误，亦即他必须避免乌托邦。

一种缺少与现存事态的真实联系的、对事物的田园诗般状态的描述，即便是雄辩的描述，将和那种缺少与现存关注和事务的直接联系的“乌托邦似的”建议一样，不会给一个僭主或一般的

147

政治家留下多少印象。这样的"建议"将很少使现代僭主感兴趣，他也许是由某个不同于西蒙尼德的智慧者指导的，可能已经很清楚地知道了这个"顾问"准备向他揭示的理想，并已经有意识地致力于它的实现。试图将这一"理想"和僭主为实现这一理想而采取的具体手段对立起来将是白费气力的，因为那将是尝试和执行一种具体政策（僭政的或非僭政的），这政策是明确或隐涵地拒绝它所依据的"理想"的。

另一方面，如果智慧者承认僭主是寻求"光荣"，因此只能通过他的权威在一个普遍和等质的国家里被承认而得到充分的"满足"，因而准备给予一种"现实主义的"和"具体的"建议，准备向有意接受"普遍承认"理想的僭主解释：如何从现实的状况开始来达到理想，如何能够比这僭主自己的手段更快更好地达到这一理想，这样僭主就能公开地、完善地接受和遵循这一建议。总之，这样的话，僭主的拒绝就会是"无理性的"或"无法辩护的"，就不会引出任何原则的问题。

原则的问题仍然需要解决，亦即：智慧者在其作为一个智慧者的能力范围内，是否只能谈论一个政治"理想"，还是也能够做其他任何事情？是否他想通过只给予"现实主义的"建议，而把"乌托邦的"和"一般的"甚或"抽象观念"的领域丢开，只是面对具体的现实？

为了回答这双重的问题，我们必须仔细区分所谓的智慧者和哲人，因为在这两种人那里，情况是很不一样的。为了使问题简化，我将只谈后者。无论如何，色诺芬和施特劳斯看来不承认所谓智慧者的存在。

按照定义，哲人不占有智慧（也就是说充分的自我意识，或事实上的全知）；但是（一个黑格尔主义者将必须指明：在一个特定的时代），在通往智慧的道路上，他是比非哲人或"未入门者"——包括僭主走得要远得多的。同样按照定义，哲人被认为

是“把他的生命贡献给”对智慧的探求的。

把这一双重的定义作为我们的出发点，我们必须问自己：“哲人能够统治人或者加入对他们的统治吗？他想要这样做吗？特别是，他想要和能够通过给予僭主具体的政治建议来这样做吗？”

148

让我们首先问他是否能够这样做，或更准确地说，作为一个哲人，当谈到统治问题时，他是否享有一种对“未入门者”（僭主也是一个未入门者）的优势？

我相信，通常给予的否定回答是基于一种误解，一种对什么是哲学和什么是哲人的完全混淆。

为便捷起见，我只需回顾哲人对立于“未入门者”的三个明确特点：首先，哲人是更娴熟于一般的辩证或讨论艺术的：对于“未入门”的对话者论证的不充分，哲人看得更清楚；他更清楚地知道如何做他自己的论证，如何反驳别人的对立意见。其次，辩证的艺术使哲人比“未入门者”更能摆脱自己的偏见：这样，他对真实的现实就是更开放的，他较少依赖于那种人们在一个特定历史时刻想像现实的方式。最后，由于他对现实更开放，他就比“未入门者”更接近具体，后者把自己限制于抽象，而没有意识到它们的抽象、甚至不现实的特征。④

那么，我们可以说，哲人的这三个明确特征，使他在涉及到统治问题时，享有比“未入门者”大得多的优势。

---

④ 如果一个人不考虑“抽象”和“具体”的特殊意义，这一说法看起来是悖谬的。当一个人抽出或者忽视“具体”、亦即真实中的某些特征，他就达到了“抽象”。这样，例如，当谈到一棵树的时候，一个人就抽出了一切不是树的东西（土壤、空气、地球、太阳系等等），他就是在谈论实际上不存在于现实中的一个抽象（因为树没有土壤、空气、阳光也就不能生存）。因此，所有的专门科学都是在不同的程度上处理抽象。同样，一个单一的“国家”政治也必然是抽象的（像一种“纯粹的”抽离了例如宗教或艺术的政治）。孤立的“特殊”按定义也是抽象。正是在寻求具体中，哲人上升到了“未入门者”轻视的“一般观念”。

施特劳斯指出，希耶罗认识到西蒙尼德辩证的优越性，不信任他，视他为一个潜在的和可畏惧的对手。我想希耶罗是对的。的确，在一个结构确定的国家里，政府行为从根本上说是话语性的，无论谁成为话语或“辩证”的主人，就能同样好地成为政府的主人。如果西蒙尼德能够在他们的雄辩竞技中挫败希耶罗，如果他能如其所愿地调动希耶罗，就完全没有理由说为什么他不能在政治的领域里也调动希耶罗，特别是他为何就不能取代希耶罗作为政府的首脑——如果他想这样做的话。

149

如果哲人通过他“辩证”的手段取得权力，假设其他情况一样，他将比任何“未人门者”能更好地行使这权力。他能这样做不仅是因为他较大的辩证能力，他的治理将会更好是因为他的思想较少偏见而较多具体的特征。

当然，如果问题只是涉及到维持一种既定的状态，而不进行“结构的改造”或“革命”的时候，不自觉地依靠普遍接受的偏见并没有特别的不利。也就是说，在这样一种境况中，一个人能没有多少损害地不让哲人获得或接近权力。但在“结构的改革”或“革命”客观上是可能的、因而是必需的时候，哲人就特别适合启动或引荐它们，因为他们和“未人门的”统治者不同，知道什么东西必须改革，或者对立的东西只是“偏见”，亦即是某种不真实的、因而是相对无反抗力的。

最后，无论在“革命”和“保守”的时期，不忽视具体现实对统治者来说总是可取的。的确，现实是极端复杂和紧密的。这就是为什么，为了支配它而去理解它的人，其行动不得不是通过抽象的方式来简化它（因为必须及时思考和行动）：他通过把它们与其他事物“抽象”出来，仅考虑它们“自身”而切割、孤立某些部分或方面。但是没有理由说哲人不会也这样做。他应该得到通常给予哲人的责难：说他们有一种对于“一般观念”的偏好，只要这些一般观念不能使他看到特别的抽象——那是“未人门者”错误地称之为“具体个案”的。但是，这样的责难如果要

得到辩护，就只能说是某人的偶然的失误，而不能归之于哲人的专门特征。作为一个哲人，他对抽象的处理和“未入门者”一样好——如果不是更好的话。但由于他意识到这一事实：他是在进行抽象，他将能比“未入门者”更好地处理“特殊个案”，后者相信所涉及的是“具体的现实”，而实际上它却是被与其他东西分离的，是在被孤立地对待。这样哲人就将看到“未入门者”没有注意到的特殊问题：他将在时空上看得更远。

150

由于所有这些缘故（还可以增加许多理由），与广泛认同的观点相反，我和希耶罗、色诺芬、施特劳斯一样相信：哲人是完全能够掌握权力的，是能够执政或参政的，比如像给予僭主以建议。

这样，整个问题就变成他是否想这样做了。在此，一个人只需提出这样的问题（记住哲人的定义）以看清它是极端复杂的、甚至是不可解决的。

这一问题的复杂和困难是由于这一再平凡不过的事实：人们需要时间去思考和行动，而他可以支配的时间实际上是很有限的。

正是这一双重的事实，即人们本质上的暂时性和有限性，迫使他只能在各种存在的可能性中进行*选择*（这也解释了自由的存在，或者说，说明了其本体论的可能性）。尤其是，正是由于这种暂时性和有限性，哲人不得不在对智慧的追求和其他活动例如政治活动——即便是建议僭主的政治活动——之间进行选择。那么，初看起来，根据哲人的定义，哲人将把“他所有的时间”都贡献于对智慧的探求，那是他最高的价值和目的。他因此将不仅放弃“世俗的快乐”，甚至将放弃所有的*行动*，包括直接或间接的统治行为。整个看来，这正是“*伊壁鸠鲁派*”哲人所采取的态度。正是这种“伊壁鸠鲁式”的态度给出了哲学生活的通常形象。根据这种形象，哲人生活在“世界之外”：他退隐到自身，与其他人隔离，对公共生活没有兴趣。他把他所有的时间都用来追求“真理”，这真理是纯粹的“理论”或“沉思”，不需要和任何行动相联系。的确，一个僭主可能打扰这个哲人。但是，这样一个哲人

将不会打扰僭主，因为他没有一点欲望介入他的事务，即便就是给一点建议。这个哲人所要求于僭主的全部，或者说他惟一给僭主的建议，就是不要去注意哲人的生活，这种生活是完全贡献于对纯粹理论的"真理"或一个严格孤立的生活"理想"的。

在历史上可以观察到这种"伊壁鸠鲁式"态度的两种主要形态。一是异教或贵族式的伊壁鸠鲁派，他们多少是富裕的，或无论如何不必为生计工作的（或通常找到一个梅塞纳斯⑤支持他），他把自己隔离在一个"花园"内，他想要政府把它看作是一个不受侵犯的堡垒，他能期望不必从那里进行任何"突围"。一是基督教或资产者（市民）的伊壁鸠鲁派。他们多少是穷困的知识分子，必须做某些事情（写作、教书等等）来维持他的生计，不可能付得起那种贵族式伊壁鸠鲁派"灿烂的孤立"的奢侈。因而，他就以皮埃尔·拜尔在"文字共和国"名下精巧描述的东西代替了私人的"花园"。在这里的气氛没有像在"花园"里那样宁静，因为在这里是"生存斗争"和"经济竞争"居统治地位。但是，本质上这整个事情在下面的意义上还是"和平的"：即这"市民的共和国"正像"贵族的堡垒"一样，准备放弃任何对公共事务的积极干预，以换取政府或僭主的宽容，"让他平静地呆着"，允许他不受干扰地从事思想者、演说家和作家的事业，只要他的思想、言论（讲演）和作品是纯粹"理论的"，这样，他将不做任何会直接或间接导致行动的事情，特别是导致政治行动的事情。

151

当然，在实践中哲人实际上不可能（普遍真诚地）遵守不干预国家事务的允诺，这就是为什么统治者、尤其是僭主总是怀疑地看待伊壁鸠鲁式的"共和国"或"花园"的原因。但是我们现在对这个问题不感兴趣。我们关心的问题是哲人的态度，初看起来，伊壁鸠鲁式的态度显得是不可反驳的，甚至这的确就隐涵在

---

⑤ 梅塞纳斯，Maecenas，古罗马奥古斯都皇帝时代著名的文学资助人，外交官，非常富有，与维吉尔和贺拉斯有深厚的友谊。——译注

哲人的定义之中。

但这只是初步的印象。因为事实上伊壁鸠鲁式的态度是来自哲学是对一个人认定的智慧或真理的追求这一定义的，然而，关于这一追求有些东西并不是完全自明的，从黑格尔的观点来看，甚至基本上是错误的。的确，为了证明哲人的绝对孤立，一个人必须承认存在本质上是不变的，是永远等同于自身的，它是被那从一开始就是完善的理智永恒不变地完全揭示的，这一对存在整体的无时间性的准确揭示就是真理。人（哲人）能够在任何时候都加入这一真理，或者作为一个从真理本身生发的行动的结果（“神圣的揭示”）；152 或者通过他自己个人的理解力（柏拉图式的“理性直觉”），这种努力的惟一条件就是他做出这一努力的内在“天赋”，而不管他处在什么地方（国家）或什么时候（历史）。如果情况的确是这样，那么，哲人就能够、也必须使自己隔离于变化和喧嚣的世界（那只是纯粹的“现象”），生活在一个安静的“花园”，或者必须的话，生活在一个“文字的共和国”里，在那里知识的争论至少比外面的政治斗争要少一些“骚动不安”。这种隔离的安静、这种对一个人的同胞和无论什么“社会”的完全缺乏兴趣，提供了达到真理的最好前景，为了追求这种真理，一个人决意要使自己的整个生活成为一种绝对自我主义的哲人的生活。⑥

但如果一个人不接受对于真理（和存在）的这一有神论观念，如果一个人接受极端黑格尔派的无神论观点，即认为存在本身本质上是暂时的（存在 = 生成），就其在历史的过程中推论性地被揭示而言是自我创造的（或作为历史：揭示的存在 = 真理 = 人 = 历史），如果一个人不想陷入那将毁掉真理观念——因而也毁掉对真理的追求或者哲学——的怀疑论的相对主义，那他就必须脱离“花园”的

⑥ 施特劳斯和色诺芬一致，看来也同意哲学生活的这种极端自我主义的特征。他的确说过：“智慧者在人性许可的范围里是尽量自足的。”这样智慧者就绝对是对他人“不感兴趣的”。

绝对的孤独和隔离、或脱离“文字共和国”的狭隘社会（相对的孤独和隔离），而是要像苏格拉底一样，常常是到“城邦的公民”中去，而不是去“树下或廊下”（《斐得若篇》）。如果存在是在历史的过程中创造自己（生成），那么，一个人就不能通过使自己与历史隔离来揭示存在（通过话语使之转形为人以智慧的形式“拥有”的真理）。相反，为了揭示存在，哲人必须“介入”历史，而且，既然作为哲人，他能比“未入门者”更好地统治，他为什么不可以积极地介入它，例如给予僭主以建议呢？惟一能使他不这样做的就是时间的缺少了。所以我们达到了哲学生活的一个基本难题，一个伊壁鸠鲁派误以为他们已经解决了的难题。

我将在后面回到这个哲学生活的黑格尔式的难题。现在我们必须多少仔细地查看一下伊壁鸠鲁派的态度，因为它是可以批评的，甚至是容纳关于存在和真理的有神论概念的。的确，它是以一个很成问题的真理概念为前提的（虽然这是普遍为前黑格尔哲学所接受的），根据这一概念，所有地方的“主观确定性”和“客观真理”是始终一致的：一旦一个人主观上“确信”拥有真理（例如有一个“清楚明确的观念”），他就被认为是有效地拥有了真理（或一个真理）。 153

换言之，孤立的哲人必须承认：真理的必要和充足的标准就在于这种“明证”感，它可能是由对于真实和存在的“理智直觉”推动的，或者它伴随着“清楚明白的观念”甚至“公理”，或者直接联系于神圣的启示。这个“明证”的标准是被从柏拉图中经笛卡尔、一直到胡塞尔的所有理性主义哲人接受的。不幸的是，这一标准本身并不是“自明的”，我想仅仅这一事实就使之失效：即世界上总是有自称的先知先觉者和“伪先知”，他们对他们“直觉”的真理性或他们以某种形式得到的“启示”深信不疑。简言之，一个“孤立的”思想家的主观“证据”作为一种真理的标准是无效的，因为事实上是存在疯狂的，而这种疯狂就其是从主观“自明”前提的正确推演而言，可以是“系统的”或“合乎逻辑的”。

施特劳斯看来是遵循了色诺芬（以及一般的古代传统）的观点：即根据这一事实——孤独的哲人比他轻视的“未入门者”知道更多的、不同的东西——来为他的冷淡（自我主义）和骄傲辩护。但是，那相信自己是玻璃做的，或者把自己等同于天父或拿破仑的疯子，也相信自己知道别人不知道的某些东西。我们可以称他的知识为“疯狂”，只是因为他完全独自地认定自己的知识就是真理（那在主观上也许是“自明的”），因为甚至别的疯子也不相信这一点。所以，只是通过看到我们的观念被别人分享（至少被一个别人分享）或者被他们接受为是值得讨论的（即使他们认为是错的），我们才能确信我们自己不是在疯狂的领域（还不能确信我们是在真理的领域）。因此，生活在严格隔离的“花园”里的伊壁鸠鲁式哲人，并不知道他是得到了真理还是陷入了疯狂，作为一个哲人，他将因此必须逃离“花园”及其隔离。事实上，如果回溯其苏格拉底的根源，伊壁鸠鲁派并不是生活在绝对的隔离中，他们在“花园”里接待哲人朋友，和他们讨论问题。从这一观点看，那么在贵族式的“花园”和市民（资产阶级）知识分子的“文字共和国”之间就没有什么根本的不同了。这种不同仅在于“精选者”[7] 的数目。在“花园”和“文字共和国”里一个人都是从早讨论到晚，以充分保证不致有陷入疯狂的危险。虽然就旨趣和他们的职业而言，“文字的公民”决不会互相同意，当要把他们中的一个发配到疯人院时，他们总是意见一致的。一个人因而可能深信，也许不管其表面如何，他在“花园”或“文字共和国”里遇见的只是那些虽然偶尔是反常的，但本质上心灵健全的人（有时模仿着疯狂只是为了显得有“原创性”）。

154

但是，一个人在“花园”里不孤单的事实并非是与“文字共和国”共同的惟一特征。另一个事实是，“多数”是被排除在外的。的确，一个“文字共和国”一般要比一座“伊壁鸠鲁的花

⑦ ［校按］或可译作“特殊者”，英文为“the ‘elect’”。

园”人更多些。但是，两者都只有一个相对少数的“精选者”，都有一个明显的趋势：退回到自身和排除“未入门者”。

这里，施特劳斯又一次遵循了色诺芬的观点（符合古典的传统）而为这种行为辩护。他说：智慧者“满足于一个少数的赞扬”。他只寻求那些“有价值的”人的赞扬。而这种有价值的人只能是一个少数。哲人因而求助于秘传（更适合口传）的教诲，那可以使他选择“最好的”而排除那些能力有限者，后者不能理解隐秘的幻象和微妙的涵义。

我必须说，在此我再次不同意施特劳斯及其想遵循的古代传统，在我看来，这一传统依据的是一种贵族式的偏见（也许是一个好征服的民族的特征）。因为我相信，“知识精英”的观念和实践涉及到一个很严重的危险，这一危险是哲人无论如何想避免的。

这一危险就在于：各种各样的“花园”、“学园”、“书院”、“文字共和国”容易产生那种所谓“隐遁的心灵”。确实，这种“隐遁”的社会是不排除疯狂的，它本质上是反社会的。它是远不能排 155 除偏见的，相反，它倾向于通过使其持久化而培育偏见：这是很容易发生的，只有那些接受这种偏见、以之为荣耀的人们才允入其中。那么，哲学按定义就与智慧有别了，它必然涉及到主观的“确信”，而这确信并非真理，而倒可能是“偏见”。哲人的义务就是尽可能迅速和完全地从这些偏见逃离。而任何采纳一个教义的封闭社会，任何尊奉一个教义的精选者群体，都倾向于使这一教义的偏见强化。想规避偏见的哲人就必须生活在一个广阔的世界里（在“市场”或“街上”，就像苏格拉底一样），而不是在任何一种、无论是“共和国的”还是“贵族的”隐遁群体里。⑧

⑧ 正像奎索（Queneau）在《现代》中提醒我们的：哲人本质上是一个“二流子”（voyou）。亦即一个流氓：“哲人和二流子”，《现代》，1951，63号，页1193－1205。（科耶夫的引述涉及到一个双关语：voyou的词根是voie［街道或道路］，所以，“生活在街上”的哲人是一个二流子。——译注）

“隐遁的”生活对任何学说都是危险的，而尤其会被像黑格尔一样的哲人严格拒绝，黑格尔式的哲人认为现实（至少人类的现实）不是一劳永逸地一次给定的，而是在时间的过程中不断创造自身（至少是在人类历史的时间过程中）。如果情况是这样，“隐遁”团体的成员就与世界的其他部分隔离，实际上就不能介入公共生活的历史进化过程，迟早要被“抛到事件的后面去”。的确，甚至那在一段时间里是“真实的”东西，也可能在以后变成“谬误”，变成“偏见”，只是“隐遁者”没有注意到。

而哲学“精英”的问题还只能联系于“承认”的一般难题才能得到充分的处理，这个难题也是对哲人有影响的。的确，正是施特劳斯自己提出了这一问题的框架。我现在想说的正是有关问题的这一方面。

根据施特劳斯，僭主希耶罗和哲人西蒙尼德的本质区别在于：希耶罗喜欢“*被人类所爱*”，而西蒙尼德“满足于得到一个很小少数的敬仰、赞扬和称许”。要赢得他的臣民的爱戴，希耶罗必须成为他们的施惠者，而西蒙尼德却无需做任何事情来得到这种敬仰。换言之，西蒙尼德被赞扬仅仅是由于他自己的*完善*，而希耶罗却要因他的施惠而得到爱戴，即便他自己不够完善。这就是为什么独立于对爱的欲望的对敬仰的欲望，是“对一个人自我完善的欲望的自然基础”的缘故，而对爱的需要并不迫使一个人自我完善，因此不是一种哲学的欲望。

156

这一哲人和僭主的区别的概念——的确，这不是施特劳斯的观点，他认为也不是色诺芬的观点——在我看来，是并不令人满意的。

如果一个人（与歌德和黑格尔一样）接受这一观点：人之所以被爱只是因为他是什么，而独立于他做什么（一个母亲不管他的儿子做了什么错事还是爱他），同时如果说“敬仰”或“承认”是一个人“敬仰”或“承认”的人行动的一个功能，那显然僭主和一般的政治家寻求的是*承认*而不是*爱*：爱是在家庭里发展的，年轻人离

开家，献身于公共生活，不是为了寻求爱，而是为了寻求这个国家公民的承认。西蒙尼德如果想把一种肯定的（甚至绝对的）价值归之于他的（完善的）*存在*而非他的*行动*，倒不如说是他而非希耶罗在寻求爱。但事实上情况并不止是这样。西蒙尼德想要人们因为他的纯粹*存在*（无论这存在是怎样）而非他的*完善*而敬仰他。这一事实赋予爱一种专门的特征，它把一种积极的价值归之于被爱者，或者说归之于被爱者的*存在*，而*无需任何理由*。所以，西蒙尼德寻求的的确就是对他的完善的承认，而不是对他的存在的爱。他希望人们因为他的完善而承认他，因而*欲望*自己的完善。这样，*欲望*就被*行动*现实化了（否定的行动，因为目的就是否定现在的不完善，完善只是被欲望，还没有被达到）。因此，正是通过他的（自我完善的）行动，西蒙尼德事实上被承认且想要被承认，正像希耶罗也是通过他的行动被承认且想要被承认一样。

说僭主和一般的政治家按定义是满足于一种“感恩”的敬仰或承认，这不是真的，而就像哲人一样，他们希望通过真正是或成为他们向人们所展示的那样而“配得上”其敬仰和承认。因此，寻求承认的僭主也是在做一种自我完善的努力，哪怕这只是为了安全目的，因为，一个骗子或伪善者总是要冒迟早被“揭开面具”的危险。

从这一观点出发，在政治家和哲人之间就没有什么*原则*的不同了。这两种人都是寻求*承认*，他们的行动都是为了使自己配得到它（欺骗事实上在两方面都会遇到）。

但还有一个问题是：是否这是真的——政治家寻求“多数人”的承认，而哲人只寻求“少数精英”的承认？ 157

首先，在政治家这边看来不一定是这样。的确，对于“民主”领袖在大多数情况下是这样，他们依赖于多数的意见。但是，“僭主”并不总是寻求“广受欢迎”（例如提比略）[9]，他们常常

⑨ 提比略，Tiberius，古罗马帝国第二代皇帝。——译注

只得满足于一个“政治盟友”的小圈子的赞同。另外，并没有理由说为什么“多数”的欢呼就与有能力的裁判者的赞许不相容：为什么政治家就应当更喜欢这种多数人的欢呼而不是少数人的赞许？反过来看，为什么哲人就应当总是避开“多数”的赞扬（那无疑能给他带来快乐）也不是自明的。在此的问题是：哲人并不要牺牲“精选者”的赞许而获取“大众”的欢呼，他不必使自己的行为适应于“最坏者”的要求。但如果一个政治家（无论是不是僭主）在这方面要以不同于哲人的方式行动，他将马上被称之为“煽动者”，且不必说政治家按定义说就是“鼓动者”。

事实上，一个人只要得到这样一些人承认时他就是满足的——这些人他自己承认是值得承认他的。这对政治家和哲人来说都是同样真实的。

那么，就一个人寻求承认而言，他应该在自己的能力范围内做一切事来使那“值得”承认他的人尽可能地多。所以，政治家常常有意无意承担起政治教育者的任务（“开明的专制者”或“作为教育者的”僭主）。哲人通常也做同样的事情，他们把他们的一部分时间用来进行哲学教育。我们不清楚为什么哲人的入门者或门徒的数目就必须受限，或者说，就必须比政治人的有能力的赞扬者人数少呢？如果一个哲人人为地限制这一人数，宣称在任何情况下他都不想要很多门徒，他只是证明他比起“未入门的”政治人——这个人有意识地、不限制地努力扩大有能力的裁判者对他的承认的范围——少一些自我意识而已。如果他先验地、没有任何经验证据地坚持说能够进入哲学的人数，要比能够合理地判断一个政治理论或政治行为的人数要少，那他就只是在一个没有说明的“意见”的基础上说话，只是在诉诸一个至多在某些社会条件下或一个特定的历史时期才有效的“偏见”罢了。而在这两种情况下，他都不是一个真正的哲人。

158

此外，当对一个“精选者”的赞成带来一种完全相反的境况时，其偏见就愈发严重了。从原则上说，哲人只应当寻求那些配

得上“承认”他的人的仰慕和赞许，但如果他决不离开那有意弄窄的圈子——一个悉心挑选的“精英”或一个仔细选择的“朋友”圈，他就要冒这样的危险——只把那些赞扬或仰慕他的人看作是有价值的。我们必须看到这一点：这种有限的互相承认的、特别让别人不快的形式是总在伊壁鸠鲁的“花园”和知识分子的“修道院”流行的。

如果情况是这样，如果一个人像西蒙尼德一样同意哲人是寻求承认或仰慕的，如果他也像黑格尔一样认识到政治家也是寻求承认和仰慕的，那么，他就不能不得出这样的结论：僭主和哲人在这方面没有什么根本的不同。这也许就是色诺芬（根据施特劳斯的意见），以及施特劳斯自己并不和西蒙尼德站在一边的原因。在施特劳斯看来，色诺芬是在对比西蒙尼德和苏格拉底，苏格拉底丝毫不关心“别人的仰慕和赞扬”，而西蒙尼德却只关心这一点。我们有这样的印象：施特劳斯是同意苏格拉底的态度的，就哲人寻求承认和仰慕而言，他应当只想着对他自己的价值的承认和对他自身的仰慕。

但在我看来，我承认我很难理解这一点，我看不出在哲人（或智慧者）和僭主（或一般的政治家）之间在这方面有何根本的不同。

如果一个人严守色诺芬-施特劳斯解释的苏格拉底的态度，他就必须回到那对别人对他的意见完全不感兴趣的孤立的哲人的状况中去。这并非是一种自相矛盾（荒诞的）态度，如果这个哲人准备承认：他可以通过某种对存在的直接观照或者来自一个超越的上帝的个人启示而达到完全的真理。但如果他承认这一点，他就没有任何哲学上可靠的理由来和别人交流他的知识了（无论是口头还是书面），除非是这一理由：为了得到他们的“承认“或仰慕，但这又是和前面“哲人”的定义不合的。因此，如果他真的是一个哲人，他就不能这样做（因为哲人是不能“没有理由”行动的）。我们对他就将一无所知。我们甚至不知道他是否存在， 159

不知道他是个哲人还是个疯子。而且，在我看来，他甚至自己都不知道这一点，因为他将摆脱一切社会约束，而这种社会约束是排除“病理”案例的惟一方式。无论如何，他的这种“唯我论”的态度，将排除一切“讨论”，本质上是反苏格拉底的。

因此，让我们承认，与他人进行讨论的“苏格拉底”，对他们就他的言行所持有的意见有高度兴趣，至少在他看来他们在“有能力的”的范围内是这样。如果“苏格拉底”真的是一个哲人，他会在智慧方面取得进展（那意味着知识与“德性”），他会意识到自己的进展。如果他没有被基督徒式的谦卑弄到伪善的地步，他将多少会满意他的进展，也就是说，会满意他自己。或者让我们说（如果我们不害怕这个词的话），他将多少有一点自我仰慕（尤其是在他认为自己是比别人“高深”很多的情况下）。如果那些表达了对他的意见的人是“有能力的”，他们将以和他自我欣赏自己一样的方式欣赏他（就其没有自我欺骗而言）。也就是说，如果他们没有因嫉妒而变得盲目，他们将崇拜他就像他崇拜自己一样。如果“苏格拉底”不是一个“基督徒”，他将（向自己和他人）承认：他人的崇拜给他带来了（某种）“满足”和“快乐”。当然，这并不意味着，除了他能从自我欣赏和他人的欣赏所带来的快乐，仅仅（有意识地）在追求智慧的道路上努力取得进展的事实就不能带来“快乐”和“满足”：所有人都知道那种从纯粹求知获得的“纯净快乐”，以及那种来自“履行了自己的义务”所带来的“与功利无关的满足”。我们也不能推论说：不考虑作为结果的“快乐”的纯粹求知和尽义原则上是不可能的。的确，难道只是为了对运动的“爱”而参加运动，而并不寻求在竞争中获得“胜利者桂冠”的“快乐”是不可能的吗？

相反，这一点是显然的，即事实上所有这些东西都是绝对不可分的。“在理论上”无疑可以做出精巧的区分，但“在实践中”却不可能排除一个而保留另一个。这也就是说，在这个领域内不可能有任何证实的试验，在这个问题上不可能有真正“科学”意

义上的"知道"。

众所周知，也有与知识或德性完全无关的快乐。人们也清楚，人有时会弃绝这些快乐以使自己完全投入到对真理的追求或德性的履践上来。但既然这种追求和履践事实上与产生的"快乐"不可分离，那就绝对没有办法知道，使人这样做的动机究竟是在不同的"快乐"之间做出的选择呢，还是在"快乐"与"义务"或"知识"之间做出的选择。如果所产生的一般"快乐"是不可分离地与来自自我满足或自我崇拜的特有"快乐"联系在一起，那么，不管基督徒说什么，一个有智慧或德性的人（也就是说，比所有别的人或至少比一些别的人更有智慧或德性），不可能不从它获得某种"满足"和"快乐"。[10] 因此，我们不可能得知行为的"主要动机"是否的确是一种来自智慧（知识加德性）的"纯粹快乐"，抑或它是来自智慧者自我崇拜的、有时遭谴责的"快乐"（不管它受不受别人对他的崇拜的影响）。

当一个人考虑"苏格拉底"与他人的联系时，也明显有着同样的暧昧性。我们承认，在别人对他的意见使他能够测试自己对自己的看法是否恰当的意义上，他是对别人的意见感兴趣的。但除此以外我们就弄不清楚了。一个人可以像色诺芬-施特劳斯看来坚持的那样，坚持认为苏格拉底只对别人对他的"理论的"判断感兴趣，而对别人对他的崇拜则全然不感兴趣：他只是从一种自我崇拜中获得他的"快乐"（那或者决定着他的哲学活动，或者

---

⑩ 事实上，基督徒所干的，只不过是在其他人中间激起表现为"嫉妒"或"羡慕"形式的不快的善感，从而"败坏了快乐"。当一个人"比别人更坏时"，他对自己感到不满意（有时甚至鄙视自己）。现在一个基督徒永远感到有一个他者比自己更好，这就是作为另一种存在的上帝自身，他让自己成人，以便于产生一种对照。就人所试图对照和徒劳模仿的是一个上帝而言，基督徒所经验到的不是对他的"嫉妒"或"羡慕"，而是一种单纯的"自卑情结"，而这种自卑情结足以使他不能承认自己的智慧或德性，并不能"享受"这种承认。

只是伴随着它)。但我们可以公正地说，一个并非疯子的人的自我崇拜，必然意味着他人的崇拜（并以它为前提），一个“正常的”人若不得到所有人或至少一些别人的不仅判断、而且“承认”，161 他不可能真正对自己感到“满意”。我们甚至可以走得更远，说比之于从其他人的崇拜得到的快乐，仅从自我崇拜得到的快乐相对来说是无价值的。对“承认”现象进行一些心理学分析是有可能的，但由于不可能进行分离它的各个方面的试验，也就不可能彻底解决这些分析的任何一个问题。

认为“苏格拉底”对知识的寻求和德性的履践只是为了得到别人的“承认”那肯定是错误的，因为经验告诉我们，一个人能够在没有希望返回的荒岛上，只是为了对科学的爱而追求科学，也能够在没有任何目击者（无论人类的还是神圣的）的情况下，只是为了“慎独”的缘故而履行德性。但这并不妨碍我们说，当“苏格拉底”与他人交流时，当他在公共场合履行德性时，他不仅是为了测试自己，而且也是为了外在的“承认”（甚或是更其如此)。既然他*必然*要发现这一事实，我们有什么权利坚持说他并不寻求这种“承认”呢?

的确，所有这些区分只是在一个人接受一个上帝的存在时才有意义，这个上帝显然进入人们的心里，根据人们的意图（当然，那可能是无意识的）对人们进行判断。如果一个人真的是一个无神论者，这种区分就不再有意义了。因为，如果这样的话，那就只有内省才能提供一个答案的线索。那么，只要一个人是孤独地知道什么，他就不可能确信他真的*知道*它。如果一个人作为一个前后如一的无神论者，他用社会（国家）和历史取代上帝（被理解为超越个体人类的意识和意志的意识和意志)，他就必须说，无论什么超越社会和历史确证的东西，都将永远被归入到意见的领域中去。

这就是当施特劳斯说色诺芬以一种彻底的方式提出了在快乐和德性之间联系的问题时，我为什么不同意他的原因。从一个无

神论者的观点看，我不认为一个这样的问题能够用某种知识的形式解决。更确切地说，这个问题容有几种可能的解决方案，但没有一种是真正确实的。因为，我们不可能知道哲人（智慧者）寻求知识和实践德性究竟是“为了它们自身的缘故”（或“出自义务”），还是为了他这样做的过程中的快乐（欢乐）；抑或他这样做是为了经验一种自我仰慕（不管是不是受别人的仰慕的影响）。162 这个问题显然不可能“从外面”解决，因而我们没有办法评价由内省达到的“主观确实性”，当它们冲突时也无法在这些“确实性”中做出裁决。⑪

从我们到目前的讨论中值得记住的是：一些哲人的“伊壁鸠鲁式”的观念，无论如何并不能够得到一种广泛和连贯的思想体系的证明。正像我指出的一样，一旦我们考虑到“承认”问题，这一观念就变得成问题了；而且，像我开始时说的，甚至当只限制于真理标准的问题时，它也是成问题的。

就哲人将“讨论”（对话、辩证）视为一种探究方法和真理标准而言，他必然要“教育”他的对话者。我们已经谈到过，他

---

⑪ 对“行为”的观察不可能解决这一问题。但这一事实仍然保留着：在观察哲人（因为缺少智慧者）时，我们实际上得不出这样的印象——他们对赞扬甚或对奉承是不敏感的。我们甚至可以说，就像所有知识分子，他们整个来说是比行动的人更自负和虚荣的。的确，他们为什么会这样是容易理解的。人们做各种特殊的事情是为了“成功”或“达到成功”（不失败），而一件涉及行动的特殊事业的“成功”是可以通过它的客观“结果”来衡量的（如一座未倒塌的桥梁、一件挣钱的生意、一场赢了的战争、一个强盛的国家等等），而不必看别人对它的意见；但是，一本书或一次知识分子的对话的“成功”却只能靠别人对它的价值的承认。所以，知识分子远比行动的人（包括僭主）更依赖于别人的仰慕，对这种仰慕的缺少他要比行动的人更为敏感。没有这种仰慕，他绝对没有可靠的理由仰慕自己，而行动的人则可根据他客观的（即便是孤独的）“成功”而自我仰慕。这就是一般来说为何只是讨论和写作的知识分子要比行动（在这个词的强意义上）的人更自负和虚荣的原因。

没有理由在他可能的对话者的范围上加上一个先验的限制。这也就是说，哲人必须是一个教育者，必须试着无限制地（直接或间接地）扩展他的教育活动。但在这样做的时候，他将迟早总是会侵犯到政治家或僭主的行动领域，他们（多少有意识地）也是“教育者”。

通常来说，哲人的教育活动对僭主造成的干预会导致尖锐冲突。这样，“腐蚀年轻人”就会成为反对苏格拉底的主要罪名。因而哲学教育家自然就倾向于去影响僭主（或一般的政府），以便创造一种环境使他可以从事哲学的教育。但国家本身实际上也是一个教育机构。由政府控制和实行的教育是政府一般活动的一163 个不可分离的部分，是国家结构的一项功能。因此，想要影响政府以引入或管理一种哲学的教育也就是想要影响一般的政府，想要决定或共同决定其政策。哲人因而不可能放弃教育。说实话，他的哲学教育的“成功”也就是这位哲人的“学说”的真理性的惟一客观标准。他拥有门徒（无论宽窄）的事实也就是他不致陷入疯狂的担保，他的门徒在私人和公共生活中的“成功”也是他的学说的（相对）“真理性”的“客观“证据，至少在其适应某些历史现实的情况下是这样。

所以，如果一个人不想留在仅仅作为“证据”的主观标准或“启示”的领域（那不排除疯狂的危险），他就不能不既是一个哲人同时也是一个哲学教育家。如果这个哲人不想人为或过度地限制他的教育活动的范围（不冒陷于“隐居者”的偏见的危险），他就必然要以某种方式介入政治（或加入政府），以便国家能以这样一种方式组织和指导：使他的哲学教育有可能和有效果。

也许正是因为这个原因（多少是被有意识地承认的），大多数哲人，包括最伟大的哲人，放弃了他们的“伊壁鸠鲁式的”隔离，或者通过个人的参与，或者通过自己的写作而介入了政治活

动。柏拉图往叙拉古的旅行、斯宾诺莎与维特[12]的合作，是我们熟悉的直接介入的范例。我们也清楚，几乎所有哲人都发表过有关国家和政府的著作。[13]

但在此，我以前提到过的来自人的暂时性和有限性的冲突又出现了。一方面，哲人的最高目标就是对智慧或真理的追求，那是哲人按其定义来说决不可能完成的，要占用他毕生的时间；另一方面，指导一个国家，无论它是多么小，也要占用时间，甚至占用许多时间。其实，指导一个国家也要占用一个人的所有时间。

由于他们不可能把他们所有的时间同时奉献给哲学和政治，哲人们一般就会寻求一个妥协的办法。当他们想要介入政治的时候，他们不放弃他们严格的哲学投入，而只是同意多少限制他们投入的时间。因此他们放弃了直接管理国家的观念，而只是把他们从哲学抽出的一点时间用于向统治者提出日常的（口头或书面的）建议。 164

不幸的是，这一妥协办法被证明是不可行的。的确，哲学并没有因哲人的“分心”而特别受损，但是，他们的政治建议的直接效果严格说来却等于零。

说实话，那些只是给出书面的、也的确是有点“书卷气的”建议的哲人，并不把他们的失败看做一场悲剧。他们多半足够清醒，并不对有权力者要读他们的书面建议抱以多大期望，更不会期望他们会按此指导他们的日常国务。在使自己仅限于书面活动时，他们也使自己处在从短期说是政治上无效力的地位。然而，那些殚心竭力以给出政治建议的人却可能会感到相当难受，他们会觉得实际上“浪费了他们的时间”。

当然，我们不知道柏拉图在西西里之行失败后的反应。但他后来又一次尝试他失败过的企图暗示着，对此失败两方面都有责

---

⑫ 维特，De Witt，17 世纪荷兰著名的政治家。——译注

⑬ 笛卡尔的例子若在此讨论是过于复杂了。

任，假如他改变做法，他可能会做得较好，达到的更多。但一般来说，哲学知识分子多少共同的做法是对不情愿的统治者倾泻责骂和轻蔑。但我要坚持说，这样做是完全错误的。

首先，有一种趋势是谴责政府对哲学的建议没有反应的“僭政”性格。但在我看来，哲人是处在批评僭政的一种特别不合适的地位上。一方面，哲人顾问按其定义来说是很忙的，他准备完全致力于政府的改革，但又想在这个过程中只花尽量少的时间。这样，如果他想迅速成功，他就必须对僭主而非民主领袖说话。的确，那些想要在当下政治中行动的哲人，总是被拉向僭政。无论什么时候，若有一个有力和有效的僭主和哲人生活在同一时代，哲人都是在这个僭主身上慷慨施劝，即便这个僭主并非自己本国人。另一方面，设想一个哲人自己成为一个政治家是很难的，除165 非是作为某一“僭主”。由于要迅速地处理完政治，再回到更高贵的事业中去，他将几乎不可能有特别的政治耐心。由于轻蔑“群众”，对他们的赞扬无动于衷，他将不想耐心地担当一个“民主”领袖的角色，不想热切地关心“群众”和“积极分子”的意见和欲望。此外，如果不诉诸某些那总是要被指为“僭政”的政治程序，他怎么可能迅速地实行他的改革方案呢？因为那方案必然是彻底对立于通常人们抱有的观念的。事实上，一旦自己不介入国家事务的哲人使他的一个门徒——例如阿尔喀比亚德——朝向这个方向，这个门徒马上就要诉诸典型的“僭政的”手段。反之，每当一个政治家要以一种哲学的名义行动时，他马上表现得像一个“僭主”，就像那些大“僭主们”一般多少都倾向于此，并多少都意识到和承认哲学的根源一样。

简言之，在所有政治家中，僭主无疑是最有可能听取和实行哲人的建议的。如果在听取之后，他并不实行这些建议，他一定也有很好的理由不这样做。而且，在我看来，这些理由甚至会比“非僭政的”统治者在这种情况下更使人信服。

我已经指出过这些理由是什么。一个政治家，不管他是不是

僭主，不可能遵循“乌托邦”的建议：因为他只能在现在行动，他不能考虑与当下具体境况没有任何直接联系的观念。所以，为了使他听取，哲人必须给出有关“现行事务”的建议。但若要给出这样的建议，一个人就必须在日常生活中保持与现行事务的密切接触，因而就要把他所有的时间贡献于此。但这正是哲人不想做的。就他作为一个哲人的能力来说，他甚至不可能这样做。因为这样做就意味着放弃使他成为一个哲人的对真理的追求，在他眼里，他惟一可靠的诉求就只是作为僭主的哲学顾问，也就是说，作为一个与“未入门的”顾问不同的、有权要求更多的顾问，而不管“未入门的”顾问在其他方面是多么聪明和有能力。将其所有的时间贡献给政治也就是停止作为一个哲人，因而也就失去了对僭主和“未入门的”顾问的本来拥有的优势。

事实上，这并不是为什么哲人直接影响僭主的企图必然无效的惟一理由。例如，让我们假定柏拉图留在叙拉古一直到他去世，他不断被擢升到（当然是迅速地）各种可以有决定权的职位，因而能够影响政治的方向。如果是这样一种情况，那柏拉图实际上肯定能使僭主听取他的意见，大致影响他的政策。但这时会发生什么呢？一方面，狄奥尼索斯渴望实行柏拉图建议的“彻底”改革，肯定要越来越加强他政府的“僭政”性格，而他的哲学顾问不久就将发现自己面对“良心的困境”：亦即他对体现在“理想”国里的“客观真理”的追求要和他的“德性”观发生冲突，这种“德性”观使他不愿继续施行暴力。另一方面，意识到自己知识限度的柏拉图（狄奥尼索斯则意识不到这一点），不久就会领悟到自己达到了这些限度，这样他就会在自己的建议中变得犹豫不决，因而不能及时给出建议。那么，这些理论的不确定和道德的冲突，再加上他不再有时间专注于哲学而引起的“良心的罪感”，不久就要使哲人厌恶所有直接和具体的政治行动。同时，由于他理解到提供给僭主以“一般的观念”或“乌托邦式的”建议是可笑或伪善的，他将提交他的辞呈，让僭主回到他的“和平”状 166

态，不给他任何建议和任何批评：特别是当他知道僭主正在追求他在自己——已自愿终止的——顾问生涯中所追求的目标时，更是如此。

那么，同样可以说哲人和僭主的冲突不是别的，正是知识分子面临行动时的冲突，或更确切地说，是知识分子面临行动的愿望、甚或面临行动的必然性时的冲突。根据黑格尔的意见，这种冲突是发生在基督教或市民世界里惟一真实的悲剧：亦即哈姆雷特的以及浮士德的悲剧。它是一种悲剧的冲突，因为它是一种没有出路的冲突，是一种没有可能解决方案的难题。

面对着不可能在政治上行动而同时又不放弃哲学的困境，哲人放弃政治行动。但是，他有什么理由放弃它吗？

先前的考虑不可能"证明"这样一种选择。按定义来说，哲人不应当达到一个决定而没有"充足的理由"，也不能采取一种不能在一个前后一致的思想体系中"得到证明"的立场。因此问题依然存在：按哲人自己的判断，他怎么能证明放弃政治行动是正确的（在"行动"这个词的准确意义上）呢？

167

一个人可能倾向于做出的第一个"证明"是容易的。他没有解决一个难题的事实不一定会打扰哲人。因为他并不是一个智慧者；按定义来说，他是生活在一个问题世界里，这个世界对他来说总是保持开放。所要求于他作为一个哲人的只是他意识到这些问题的存在，他试图解决它们。在这种尝试中使用的最好方法是"辩证法"（至少按照新柏拉图主义观点是这样），也就是说，是"对话"测试和刺激的"沉思"。换言之，最好的方法就是"讨论"。所以，应用到我们的情况，哲人不是要给僭主提供日常的政治建议，或者完全禁绝对政府权力的一切批评，而是要把下列问题提交讨论：是否他自己应当统治；是否他应当只建议僭主；是否他应当把他所有的时间都贡献给相对较高的、不那么世俗的理论追求。而讨论这些问题就是哲人一直在做的。我们也特别看到，这也是色诺芬在他的对话以及施特劳斯在他的著作里所做的，我

自己在这篇批评论文里也正在做这件事。这样一切看来就都井然有序。虽然一个人会禁不住多少有点失望，在讨论这个“问题”两千多年之后，对它仍然没有什么答案。

也许我们可以试着通过超越于哲人们的讨论，用黑格尔的“客观”方法来达到一个“无可争议的”结论。

这就是历史证明的方法。

对黑格尔来说，“对话”的古典“辩证”的结果，亦即在纯粹言词的“讨论”中的取胜，并不是真理的一个充足标准。换言之，在他看来，像这样的讨论的“辩证法”不可能导致一个问题的确定解决（也就是说，一种对所有未来的时期不变的解决），其理由很简单，如果它还在被讨论，我们就还没有成功地确实“排除”对立面，因而也没有排除这一对立本身；而要反驳一个人也并不是一定要说服他。“对立”或“争执”（一方面是在人与自然之间，另一方面是在人与人之间，甚或是在一个人与他的社会和历史环境之间）可以“被辩证地扬弃”（也就是说，就其是“错误的”被抛弃，就其是“真实的”而被保留，提高到一个更高的“讨论”水平），只有在它们放到一个积极的社会生活的历史平面上方有可能，在那里一个人是通过（针对自然的）工作和（针对人的）斗争而论辩。真理就显然是来自这种积极的“对话”，来自立场的辩证，而一旦它被完成，就可以说历史通过进入普遍和等质的国家达到了它的最后阶段，由于这种国家意味着公民的“满足”，就排除了任何否定行动，因而也排除了所有一般形式的否定、所有对既定秩序讨论的可能性。而即便一个人不想像《精神现象学》的作者一样认定历史实际已经在我们的时代“完成”，他也可以认定，如果对一个问题的“解决”由于缺少相反的（历史）证据而已经通过经历过的所有时代而事实上被历史和社会地“确证”，他也就有权把它视为在哲学上也得到了“确证”，而不管哲人们是否现在还在讨论这个问题。在持有这种看法的前提下，一个人就可以在一个幸运的时刻，认定历史本身可以

168

达到一个终结，结束对一个实质上已经“解决了的”问题的无尽讨论。

因此，让我们看理解过去的历史是否能够使我们解决僭政与智慧的关系问题，从而决定哲人们应当如何面对政治问题作出“合理的”亦即“哲学的”行动。

这看来是先验地可取的：历史能够解决哲人个人的沉思（包括我的思考）迄今没有解决的问题或冲突。的确，我们看到，冲突本身及其悲剧性特征是由于一种有限性，也就是说，由于一般人、尤其是哲人时间上的有限性。如果哲人是永恒的，在无需时间行动或思考的意义上，或者如果他有无限的时间行动和思考，这个问题就不会出现了（正像它对上帝而言不会出现一样）。那么现在，历史超越了个人存在的有限延续。确实，在[“永恒”]这个词的古典意义上它不是永恒的，因为它只是无数暂时的行动和思想的总体集合。但如果一个人像黑格尔一样承认（任何像黑格尔一样承认历史有一种意义和进步的人都会同意这一点）：历史能够在自身中达到完成，“绝对知识”（= 推理性的智慧或真理）来自通过一种“前后一致的话语”（逻各斯）“理解”或“解释”的总体历史（或在、且由这种绝对“推理性的”知识整合的历史），这一逻各斯在包括了所有“理性”（亦即内在地无对立的）思想的可能性（假定是有限）的意义上，是“循环的”或“一体的”。我想说，如果一个人承认所有这些，他就能把历史（完成和整合在绝对的知识之中的）等同于永恒——这种永恒被理解为时间的（历史的，亦即人类时间的，也就是能够包含任何行为或言词的“讨论的”时间的）总体，任何单个的人都不可能超越它，人类本身也不能。简言之，如果一个恰当意义上的单个的人还没有能够解决我们感兴趣的问题——因为那在个人的层面上是不可解决的，却没有什么先验的理由说帕斯卡尔所说的“伟大的人体”（他并不总是知道，但确实知道某些事——在这个词的严格意义上）为何不能早就“确定地”解决了它（即使没有一个个

169

体注意到它)。

那么，有关僭主和哲人的关系，现在就让我们来看看，历史告诉了我们一些什么(在世界上迄今还没有一个智慧者的前提下)。

初看起来，历史所肯定的是流行的意见。迄今不仅没有哲人事实上统治过一个国家，而且，所有政治家(僭主是其中最突出的)总是轻蔑哲人的一般观念，不听他们的政治“建议”。哲人的政治行动看来是等于零，他们从历史所得的教训看来是鼓励他们投身于“沉思”和“纯粹的理论”，而不去关心“行动的人”，特别是不关心同时代的各种“统治者”所做的一切。

但如果我们比较仔细地观察，从历史引出的教训看来就完全不同了。在西方哲学的地图上，也许最伟大的政治家是亚历山大大帝，他肯定也是我们世界的大僭主们多少世纪来一直模仿的对象(他是惟一最近被一个拿破仑的模仿者所模仿的，拿破仑是模仿恺撒，而恺撒也是模仿者)。而亚历山大也许读过色诺芬的对话。他无疑是亚里士多德的一个学生，而亚里士多德是柏拉图的一个学生，柏拉图又是苏格拉底的一个学生。所以，亚历山大无疑也间接地受到了像阿尔喀比亚德一样的教诲。而他或者是因为在政治上比阿尔喀比亚德更有天才，或者只是因为他出现得“恰是时候”，亚历山大成功了，而阿尔喀比亚德失败了。但这两个人实际都是想要同样的东西，两个人都试图超越古代城邦的严格和狭窄的界限。没有什么阻止我们假定，这两个政治企图(只是有一个失败了)可以追溯到苏格拉底的哲学教诲。 170

当然，这只是一个历史的假设。但对有关亚历山大事实的分析可以使这一假设看起来显得有道理。

亚历山大对立于他所有的希腊前辈和同时代者的政治行动的不同特点就在于：他的政治行动是由帝国的观念指导的。这一帝国的观念也就是一种普遍国家的观念，至少在这个国家没有任何先验的确定界限(地理、种族或其他别的界限)的意义上是这样，这个国家也没有任何先定的“首都”，甚至没有任何地理和

种族的确定的中心以对其边缘实行政治控制。确实，总是有征服者试图无限制地扩大他们的征服范围，但作为统治者，他们也寻求在征服者和被征服者之间建立一种像主人和奴隶的关系。而与此形成对照的是，亚历山大却明显准备将马其顿和希腊整个地融入由他的征服创造的新政治单位中去，准备从一个他自由地（理性地）根据这一新的整体而选择的地点来管理这一政治单位。而且，通过要求马其顿人和希腊人与“蛮族人”通婚，他显然打算创造一个新的统治阶层，这一阶层是独立于所有严格和既定的种族支持的。

那么，有什么可以解释这一事实呢：那有一个有足够广泛的民族和地理基础使其可以将希腊人和东方人以一种单面的传统类型的政治形式来统治的、民族国家（而非一个城邦）的领袖，心里竟然持有一个严格意义上的真正普遍的国家或帝国的观念，在这个国家里，征服者和被征服者是混和在一起的。这是一个全新的政治观念，只是刚开始在“卡尔卡拉敕令”（the Edict of Caracalla）[14]那里被现实化，但在任何地方都还没有以一种纯粹的形式被现实化，它同时（只是稍后）被某些壮观的东西遮蔽，还只是“讨论”的一个话题。什么东西又可以解释这一事实呢——一个世袭的君主竟然愿意离开自己的国家，并想把他故国的作为胜利者的贵族和新的被征服者混和到一起？亚历山大没有建立他所属种族的统治，将他的祖国的统治权加于世界的其余部分，而是在政治上有意选择了消解这一种族以及化解他的祖国的政策。

这也许会使我们倾向于把所有这些归之于亚里士多德的教育，归之于“苏格拉底-柏拉图”哲学的影响（这种哲学也是亚历山大可以接触到的智者的政治教诲的基础）。亚里士多德的一个学生也许会想：有必要为帝国的统一创造一种生物学的基础（通过混合

[14]　卡尔卡拉，古罗马皇帝，212 年发布给予罗马帝国所有自由居民以罗马公民权的敕令。——译注

婚姻)。但只有苏格拉底-柏拉图的门徒能够将希腊哲学一直在探讨的人的“观念”或“一般概念”作为出发点来理解这一统一。所有人都可以成为同一个国家(即帝国)的公民，因为他们都拥有(或作为生物性的一致而获得的)同一个“本质”。归根结底，这一对所有人都是共同的单一“本质”就是“逻各斯”，亦即我们现在称为(希腊)“文明”或“文化”的东西。亚历山大所计划的帝国并不是一个民族或种姓的政治表达，而是一个文明的政治表达，是一个“逻辑”实体的物质现实化，这一“逻辑”实体是普遍和单一的，正像“逻各斯”本身是普遍和的单一的一样。

早在亚历山大之前很久，法老阿肯那顿[15]也许就在一种超种族(超民族)的政治单位的意义上理解了帝国的观念。事实上，有一块阿玛尼风格的浮雕描绘了传统亚细亚人、努比安人和利比亚人，他们不是埃及人的奴隶，而是作为平等的同一个神——阿吞[16]的信奉者。只是在此帝国的统一有一种宗教的(神学的)、而非哲学的(人类学的)根源：它的基础是一个共同的神，而不是人之为人的能力(即理性)的“本质”统一。统一公民的不是他们的理智和文化(逻各斯)的统一，而是他们的神、他们的崇拜共同体的统一。

在不幸失败的阿肯那顿之后，以一种超越的(宗教的)东西作为帝国统一基础的观念仍常常被提起。经由居间的希伯来先知，一方面它被圣保罗和基督徒采用；另一方面被伊斯兰教采用(只涉及那些最壮观的政治企图)。但是，持续到现在而经受历史考验的并不是穆斯林的神权政体，也不是日耳曼人的神圣帝国，甚至也不是教皇的世俗权力，而是普遍的教会，它是某种完全不同于严格定义的国家的东西。一个人因而可以推论说，归根结底，那在世界上以政治的方式行动的，那在我们的时代持续指导着努力 172

[15] 法老阿肯那顿，the Pharaoh Ikhnaton，古埃及国王。——译注

[16] Atom，古埃及宗教信奉的太阳神。——译注

实现普遍国家或帝国的政治行动和实体的，不是别的，正是可以追溯到苏格拉底那里去的哲学的观念。

但人类正在追求（或斗争）的政治目标不仅是政治上普遍的国家，而且也是社会上等质的国家，或者说“无阶级的国家”。

在此，我们又一次看到了那已经出现在阿肯那顿那里，并在圣保罗那里达到高峰的宗教普遍主义的政治观念的长远根源。这就是所有信仰同一个上帝的人的基本平等的观念。这一社会平等的超越观念相当不同于苏格拉底-柏拉图的所有具有同一个内在的“本质”的人的认同观念。对于作为希腊哲人门徒的亚历山大来说，希腊人和蛮族人就他们有同样的人的（即理性的、逻辑的、话语的）“本性”（本质、观念、形式等等）而言，或者，就他们“本质上的”互相认同是他们（通过生物的统一所达到的）固有性质的直接的“混和”的结果而言，他们对帝国的公民权可以有同样的要求。对于圣保罗来说，在希腊人与犹太人之间没有什么“本质的”（不能化约的）不同，是因为他们都可以成为基督徒，他们能够这样不是因为“混合的”希腊人和犹太人的“性质”，而是因为否定和“综合”这些性质，并通过这一否定进入一种等质的统一体，这一统一体不是固有和既定的，而是（自由地）通过“皈依”创造的。由于这种基督徒的“综合”的否定性质，没有什么不相容甚或“对立”（等于相互排斥）的“性质”被保留下来。但对于作为希腊哲人的亚历山大来说，主人和奴隶的“混合”是不可能的，因为它们是“对立的”。这样，他的扬弃了种族差别的“普遍的”国家，就不可能在扬弃“阶级”差别的意义上是等质的。而另一方面，对于圣保罗来说，对异教的主奴对立的否定（它就信仰是一个行为而言是活跃的，而就其没有一系列“行为”而言又是“死”的），能够产生一种“本质上”全新的基督教实体（而且，那也是活跃和积极的，甚至是“充满感情的”，而不止是理性或话语的，亦即逻辑的），这一实体能够提供不仅在政治上是普遍的、而且在社会上是等质的国家的基础。

但事实上，在一个超越的、神学的和宗教的基础上的普遍和等质并没有、也不可能产生一个严格意义上的国家。它们只是作为普遍和等质的教会的“神圣身体”的基础，只是在彼岸（“天国”，假若我们抽象掉地狱的永恒存在）被充分现实化。实际上普遍的国家是处在古代异教哲学和基督宗教的双重影响下的政治学一直追求的一个目标，虽然它迄今尚未达到这一目标。

而在我们的时代里，普遍和等质的国家也成为一个政治的目标。而在此政治学又一次是来自哲学。的确，这个哲学（作为对基督教的一个否定）又可追溯到圣保罗（因为“否定”他而以他为前提）。而只有现代哲学将基督教的人类等质的观念成功地世俗化（亦即理性化，把它转化为前后一致的话语），这一观念方能够产生真正的政治影响。

至于社会的等质性，在哲学与政治学之间的承继关系不像政治的普遍性那么直接，但也是绝对确实的。在普遍性方面，我们只知道，那走出了实现它的有效的第一步的政治家是由一个哲人的门徒教育的，这个门徒两次被从其理论的引导者那里逐出，我们只能假定一种观念的承继。与此对照的是，在等质性方面，我们知道有一种观念的承继，虽然我们没能直接肯定它的口述传统。引人真正的朝向等质的政治运动的僭主有意识地遵循了一个知识分子的教诲，这个知识分子精心地改造了哲人的观念，使它不再是一个“乌托邦式”的理想（那偶尔被错误地认为是描述了一个已经存在的政治实体：拿破仑帝国），而是变成了一种一个人据此能够给予僭主具体的、可以遵循的建议的政治理论。这样，当承认僭主们“伪造了”哲学的观念时，我们知道他这样做只是为了“将其从抽象的领域改放到现实的领域”。

我在这里仅限于引用以上的两个历史例证，虽然增加这样的事例是很容易的，但这两个例证我想已足以说明历史的这一政治主题。如果一个人能通过这两个例子承认：其中“专制的”国王和严格意义上的僭主所做的一切都是要在政治上实行哲人的教诲

（同时是由知识分子恰当地予以准备的），那么，他就可以得出这样的结论：哲人的建议实际上被遵循了。

的确，哲人的教诲，即便其中有政治的计划，也不可能被直接或“迅速地”植入。一个人因而可以把它视为按定义来说不可行的，因为它缺少与当时的政治现实直接或“迅速的”联系。但是，“知识分子中介者”总是会试图通过发现或建造两者之间的一座桥梁来把握它，使之面对当代的现实。这一使哲学观念和政治现实联系更为紧密的纯粹知识分子的劳动就能或多或少地运行一段时间。而某个僭主迟早总是会为他日常的行动，而从这些“居间者”的可用建议中（口头或书面的）寻求指导。当我们如此观察历史，历史就像是一个多少直接受发展的哲学的指导的政治活动的无尽系列。

174

从黑格尔的观点来看，立足于对历史的这一理解，僭政和智慧的联系可以相应地描述如下：

只要人尚未通过讨论的哲学充分意识到在一个特定历史时刻的特定政治境况，他就还未与它拉开距离。他不可能“采取一种立场”，不可能自由并有意识地决定是赞成还是反对它。他对这一政治世界还是“消极的”，正像动物对它所生活的自然世界是消极的一样。但是，一旦他达到了充分的哲学意识，他就能区分既定的政治现实和“在他脑子里”的观念，这一观念可以用作一个“理想”。然而，如果他只是停留在对这一政治现实的哲学理解（=解释或证明）上，他就绝不能超越这一现实或相应于它的哲学观念。因为要使一个“超越”或使哲学向智慧（=真理）的前进出现，（那能够被否定的）政治就必须被行为（战斗与工作）实际地否定，以便一个新的历史或政治（亦即人类的）现实可以首先通过对现存和哲学上被理解的现实的积极否定来创造，然后，通过在一种新的哲学框架内被理解而创造。这一新的哲学将只保留旧哲学中已经通过对历史现实的创造性政治否定检验的部分（这一历史现实是相应于旧哲学的），它将通过综合旧哲学和它自

己对新的历史现实的揭示（通过一种前后一致的讨论）而改造和“提升”旧的哲学。只有以这种方式行进，哲学才能开辟自己朝向绝对知识或智慧的道路，而只有所有可能的积极（政治的）否定都完成，哲学方能达到自己的目的。

简言之，如果哲人完全不给予政治家任何“建议”，在没有任何政治教诲能（直接或间接地）从他们的观念演绎出来的意义上，就不会有任何历史进步，因而也没有严格意义上的历史。但是，如果政治家最终没有通过日常政治行动使哲学的“建议”现实化，也就不会有哲学（朝向智慧或真理）的进步了，因而也就没有严格意义上的哲学了。所谓“哲学的”各种书籍当然还可以无限地写下去，但我们却不会有那可以确定地代替那标志了过去近两千年的书的新智慧书（“经”）。那么，无论什么时候，当涉及到积极地否定一种既定政治现实的“本质”的时候，我们都总是在历史过程中看到政治上的僭主出现。一个人因而可以推论说，没有在先的哲人存在，就无法理解一个改革的僭主如何可能出现。智慧者的来临必须先于僭主革命的政治行动（僭主将实现普遍和等质的国家）。 175

不管怎么样，当我比较由色诺芬的对话和施特劳斯激发的反省与历史引出的教训时，我有这样的印象，在哲人和僭主之间的联系总是在历史的进化过程中得以“合理化”：一方面，哲人的“合理”建议总是迟早被僭主实现；另一方面，哲人和僭主总是“根据理性”来相互对待。

僭主不采用一个乌托邦的哲学理论是完全对的——如果这种哲学理论与他处理的政治现实完全没有直接的关系，因为他没有时间来填充在乌托邦和现实之间的理论鸿沟。至于哲人，他避免将他的理论下降到直接反应由现实政治事务提出的问题的层次也是对的，因为，如果他如此下降了，他就没有什么时间留给哲学了，他就不再是一个哲人，因而就没有资格给予僭主以政治－哲学的建议。哲人这样做也是对的：他把他的哲学观念和政治现实

之间的理论空场让给各种各样的知识分子（他们或多或少地分散在不同的时间和地方）；知识分子承担起这一任务也是对的：如果有机会，当在他们的理论中，他们达到了现实政治事务提出的具体问题的水平，他们将给予僭主以直接的建议；而僭主不会遵从（听取）这建议，直到它已经达到这一水平，这也是对的。总之，176 他们在历史的现实中都是合理地行动的，而且正是通过这种合理的行动，最终他们全都直接或间接地达到了真实的结果。

另一方面，若政治家仅仅因为一种理论不能够如其所是地运用于一种给定的政治处境就否定其哲学价值，这是完全不合乎理性的（当然，这并不是说，在那种政治境况中，政治家就不可能有可靠的政治理由禁止这一理论）。而这同样是不合乎理性的：如果哲人由于僭主仅仅在一种具体的政治境况中可以被“谴责”或“辩护”，就“在原则上”谴责这种僭政。如果哲人只是通过其哲学就从各个方面批评政治家——不管他是不是僭主——采取的具体政治措施一般来说这也是不合理的。而特别是在哲人拥护的理想有可能在未来某个时候被实现的时候，哲人这样做就尤其不合理。在以上两方面，无论对哲学还是对政治的判断就都是不适合的。但是，出自“未入门的”政治家或僭主的判断，相对于出自按定义来说是“理性的”哲人的判断，应该还是较可原谅（当然不是说较可辩护）。至于作为“中介者”的知识分子：如果他们不承认哲人有权判断他们理论的哲学价值，或者不承认政治家有权选择他认为是能够在给定的处境中实现的理论而丢弃其他的理论（即便是“僭政地”），那也是不合乎理性的。

总而言之，历史本身（通过“成就”或者“成功”）“判断”政治家或僭主的行动，而后者则（有意识或无意识地）服务于哲人的被知识分子为了实践目的而改造过的理念。

重述色诺芬《希耶罗》

177

施特劳斯

讨论僭政的社会科学，不可能像医学讨论、比方说讨论癌症一样有信心，它不可能完全如其所是地那样理解社会现象。因此，它不是科学的。当今的社会科学发现自己就处在这种状况中。如果当今的社会科学真的是现代社会科学和现代哲学不可避免的结果，那么，一个人就不得不考虑恢复古典的社会科学。一旦我们从古代经典重新了解到僭政是什么，我们就能够并且想要去诊断那以专政形式出现的当代一系列政权的僭政性质。当然，这种诊断只能是走向对当代僭政的准确分析的第一步，因为，当代僭政从根本上是不同于古典所分析的僭政的。

但这并不是等于说古代经典对当代形式的僭政是完全陌生的。难道一个人不是必须作出结论说僭政的古典概念过于狭窄，因而这一古典的参照系必须彻底修正乃至放弃吗？换言之，恢复古典社会科学的尝试难道不是乌托邦的，因为它所暗示的古典定向不是早已被圣经定向的胜利一笔勾销了吗？ 178

这看来就是对我的《希耶罗》研究的主要反对意见。无论如何，这是对我的研究仅有的一些批评的要旨，我们是可以从中学到一些东西的。这些批评是完全相互独立地写出的，它们的作者沃格林教授和亚历山大·科耶夫先生可以说并无共同之处。在讨论他们的论证之前，我必须重申我的论旨。

在古典僭政和当今僭政之间存在着基本差别，甚或今天的僭政是古人所无法想像的事实，对于放弃古典的参照系并不是一个好的或充足的理由。因为这一事实是完全可以和当今的僭政在古

典结构中找到自己的位置——亦即它只能在古典的结构中被准确地理解——相容的。当今僭政和古典僭政之间差别的根源，在现代的哲学或科学概念与古典的哲学或科学概念的区别之中。相对于古典僭政的当代僭政，是建立在现代科学才使之可能的永无止境“征服自然”、以及哲学或科学知识的普及或散播的基础上的。这两种可能性——一种产生对自然的征服的科学的可能性和哲学或科学普及的可能性——都不是古代经典所不知道的（比较色诺芬的《苏格拉底回忆录》Ⅰ1.15与恩培多克勒，fr.111；柏拉图：《泰阿泰德》180c7－d5）。但是，古代经典将其作为“非自然的”，亦即毁灭人性的倾向予以拒斥。它们无法想像当代僭政，因为它们把它的基本前提视为荒谬，所以，将它们的想像转向了一个完全不同的方向。

政治思想史研究在当代的一个主要学者沃格林好像认为（见《政治学评论》，1949，页241－44）：古典僭政的概念过于狭隘，不能容纳像恺撒主义这样的现象。当称一个现实政权为僭政的时候，我们暗含的意思是，“宪政”政府对它是一个可行的代替，但恺撒主义只是在“共和宪政秩序最后崩溃”以后才出现的，因此，恺撒主义或“后宪政的”统治不能够作为一种古代僭政意义上的僭政的分支来理解。辩驳恺撒主义并非僭政的观点是没有理由的，但是，这并不能证明说恺撒主义根据古典政治哲学是不可理解的观点，恺撒主义仍然是如古代经典所理解的那样的绝对君主制的一个分支。如果处于一种“共和宪政秩序”完全崩溃了的既定状态，如果在可见的将来完全没有恢复它的合理预期，像这样持久的绝对统治的建立就不能公正地被谴责了，因为它根本上不同于僭政的建立。公正的谴责只能针对那使持久的绝对统治真的必然建立和实行的方式，正像沃格林所强调的一样，存在着僭政的恺撒和国王的恺撒。一个人要看清恺撒主义与僭政的区分是完全适用于古典的框架的，只需读一

179

读萨卢塔提[1]针对指责恺撒是一个僭主所做的辩护——这一辩护在所有的基本点上都是在古典的精神上理解的。

但是，恺撒主义的现象是一回事，现在流行的恺撒主义概念是另一回事。现在流行的恺撒主义概念是肯定和古典原则不相容的。如此问题就出现了：是现在流行的概念还是古代的概念更为准确？更具体地说，这个问题关系到现行概念的两个含义的可靠性，沃格林看来认为这是不可缺少的，它产生于19世纪的历史主义。首先，沃格林相信，“宪政的状况”和“后宪政的状况”之间的差别，要比好国王或好恺撒与坏国王或坏恺撒之间的差别更为根本。但是，好（善）与坏（恶）之间的差别不是所有实践或政治的区分中最根本的吗？其次，沃格林看来相信“后宪政的状况”并不劣于“宪政的”统治，但是，“后宪政的”统治不是由必然性，或像沃格林所说的，由“历史的必然性”所证明了的吗？这种必然性本质上不是要劣于高贵的或值得因其自身的缘故而被选择的东西吗？必然性是个托辞：由必然性证明的东西是需要托辞的。恺撒，正如沃格林所理解的，是“对一个腐败民族的恶行的报复”。这样，恺撒主义本质上就是联系于一个腐败民族，联系于一种较低水平的政治生活，联系于一个社会的衰落时刻。它预先假定了公民德性或公共精神的衰落（如果不是完全消失的话），它必然使这种状态持久化。恺撒主义属于下降的社会，它兴盛于社会的衰落。恺撒主义因而是公正的，而僭政是不公正的。但是，说恺撒主义是公正的只是就应得的惩罚是公正的而言。正像应得的惩罚一样，它也很难说是因其自身的缘故而值得选择的。加图拒绝他的时代的要求，因为他看得很清楚他的时代所要求的东西的堕落特征。认识到恺撒主义的这一低水平远比认识到在某些情况下恺撒主义是必然的、因而是合法的要重要得多（再说一

180

① 萨卢塔提，Coluccio Salutati，意大利著名人文学者，佛罗伦萨执政官。——译注

遍，恺撒主义不可能和该得恺撒主义的社会相分离)。

古代经典能够完全公正地看待恺撒主义的这种价值，从而它们并不特别关心如何系统地弄出一套恺撒主义的理论来。因为它们主要是关心最好的政体，它们较少注意“后宪政的”统治或者晚期的王政，而是更关心“前宪政的”统治或者说早期的王政：对于好的生活来说，粗犷的简朴是比精致的腐烂更好的土壤。但还有另一个理由使古代经典对“后宪政的”统治近乎沉默。如果公共利益要求变化，那么，以绝对统治替代宪政统治就是公正的；强调这一点，意味着给已建立的宪政秩序的绝对神圣投下疑云。这也意味着可能鼓励一些危险的人故意混淆问题，造成一种公共利益要求建立他们的绝对统治的形势。恺撒主义的合法性的真实理论是一种危险的理论。在恺撒主义和僭政之间的真实区分是太精细了，以致很难运用到通常的政治中来。人们最好任自己对这一区分保持无知，而视潜在的恺撒为一个潜在的僭主。如果人们有这样做的气概，从这一理论错误（它将变为一种实践的真理）不会带来多大的损害。在政治上辨认恺撒主义和僭政也不会有多少麻烦，恺撒们会自己照管自己。

古代经典如果想要这样做的话，它们可以容易地弄出一套系统的恺撒主义或后期王政的理论来，但它们并不想这样做。然而，沃格林却认为是它们由它们的历史境遇迫使着摸索一套恺撒主义的理论，但是却失败了。他试图参照色诺芬和柏拉图来证实他的论点。关于柏拉图，由于篇幅的限制，沃格林只是概括了一下他在《政治家篇》中有关王政的论述；关于色诺芬，沃格林正确地认定：仅仅反对“《居鲁士劝学录》是完善的国王的一面镜子，而《希耶罗》是僭主的一面镜子”是不够的，因为，完善的国王居鲁士和西蒙尼德描绘的改善了的僭主只是“看起来比他们实际上所是的对立得多”。他通过暗示“这两本著作基本上是面临新的181 [后宪政的] 统治的同样历史难题”而解释了这一事实，一个人除非在开始阶段忽略国王和僭主的区分，否则就不可能解决这一

难题。为证明这一解释，他认为“写作《居鲁士劝学录》的动机是要寻求一种稳定的统治，以结束在希腊城邦中的民主与僭政的阴郁交替”。但这一论点得不到色诺芬就《居鲁士劝学录》的意图所说的话的支持。它的明确目的是要理解居鲁士在解决统治人类的难题方面令人吃惊的成功。色诺芬把这一难题视为与人共始终的，就像柏拉图在《政治家篇》中一样，他几乎不考虑在“后宪政的境况”中的稳定统治的特殊“历史”难题，他尤其不考虑“在希腊城邦中的民主与僭政的阴郁交替”：他谈到了民主、君主和寡头的经常替换，以及所有僭政的本质上的不稳定性。至于《居鲁士劝学录》的潜在意图，它是部分地由在著作快结尾时这样一段评论揭示的：“在居鲁士死后，他的儿子们马上陷入争吵，城邦和国家马上开始反叛，所有事情都变得更坏了。”如果色诺芬不是一个傻瓜，他不会打算把居鲁士的政权作为一个典范。他知道得很清楚，好的社会秩序要求稳定和连续性（比较《居鲁士劝学录》的开头和《阿格西劳》1.4 的开头）。他宁可用居鲁士辉煌而短暂的成功及其缘由作为一个样板来说明政治事务的性质。这本描述居鲁士的一生的著作之所以名之为《居鲁士劝学录》，是表示他的教育是他的一生及其辉煌成功的线索，因而也是色诺芬的意图的线索。一个很粗略的概述在此就足以说明这一点。色诺芬的居鲁士是波斯国王的儿子，直到十二岁前他都是根据波斯人的法律受教育。然而，色诺芬的波斯人的法律和政策是斯巴达的法律和政体的一个改善版。居鲁士的政治活动以及他的巨大成功，就在于把一个稳定和健全的贵族制改变为一种不稳定的“东方专制主义”，这一专制主义的腐朽性在居鲁士死后很快就表现出来了。在这一改造中的第一步就是居鲁士对波斯贵族的讲话，在这一讲话中他试图说服这些贵族脱离祖先的习惯，不再为德性自身的缘故、而是为它的奖赏而实践德性。正像一个人所预期的，贵族制的解体开始于其原则的腐败（《居鲁士教育》I 5.5－14；比较亚里士多德《尼各马可伦理学》1248b 38 ff.，在那儿，色诺芬的居鲁士灌输给波斯绅士 182

的德性观是以斯巴达观点的名义来陈述)。居鲁士的第一个行动的成功，迫使读者怀疑波斯贵族制是否是真正的贵族制，或更准确地说，在政治或社会意义上的绅士是否是真正的绅士。这个问题与柏拉图在《理想国》卷十讲的一个故事中明确地给予否定回答的问题相似，在那里，苏格拉底坦率地谈到，一个前生生活在一个良好的政体中、根据习惯而非哲学履践德性的人，选择下一生成为“最大的僭主”，因为“大多数人都根据他们前一生的习惯来作出选择”(《理想国》619b6－620a3)——在政治和社会的层面上不可能恰当地解决德性或幸福的问题。但是，虽然贵族制总是处在滑向寡头制或更坏东西的边缘，它仍然是解决这一人类难题的可能最好的政治办法。足可注意的是居鲁士的第二个步骤是军队的民主化，当这一过程结束时，其政体就和一种最难忍受的僭政相差无几了。但我们不应忽略在居鲁士的统治和僭政之间的根本不同中，有一个区分绝不可勾销。居鲁士始终是一个合法的统治者。他生来就是一个统治的国王的合法子裔，是一个古老的皇室家族的子孙。他成为别的民族的国王是通过继承、婚姻或者公正的征服，因为他是以罗马方式扩展其疆土的，是为了捍卫波斯的联盟。在居鲁士与一个由西蒙尼德教育的希耶罗之间的差别，可以比之于在威廉三世与克伦威尔之间的差别。在英格兰和某一别的欧洲民族历史之间的一个大略比较足以表明，这一差别对于各民族的福利绝不是不重要的。色诺芬甚至根本没有去尝试取消在最好的僭主和国王之间的区分，因为他实际很欣赏合法性所带来的魔力和福祉。他通过引述这一格言而表达了这一欣赏（那必须是合理地理解和采用的）：公正等于合法。

沃格林可能回答说，决定性的并不是色诺芬明确或隐涵的自觉意图，而是他的著作的历史意义。一本著作由历史境况决定的历史意义是有别于作者的自觉意图的。但是，将色诺芬著作的历史意义与他的自觉意图对立起来，暗示着我们能够比色诺芬自己对他思考的境况进行更好的判断。然而，如果我们对其揭示历史

183

境况之意义的原则没有比色诺芬更清楚的把握，我们就不可能对这一境况判断得更好。在经历了我们世代的经验之后，证据的负担看来更多地落在那些坚持而不是否定我们已超越了古典的人们身上。即使我们真的能比古人更好地理解古典，我们也只能是在准确地如他们自己理解自身那样理解他们之后才能确信我们的优越。否则，我们可能把我们对我们自己的古典概念的优越性，错认为是我们对古典的优越性。

根据沃格林，明显有别于古典作家的马基雅维利“达到了一种在后宪政状态中的统治概念的理论创造”，这一成就是由于圣经传统对马基雅维利的影响所致。他特别提到马基雅维利有关“武装的先知”的论述(《君主论》Ⅵ)，在此沃格林的论点面对的困难是由两个事实显示的：他一方面谈到“在《君主论》中的‘武装先知’的启示录的方面（因而是彻底非阶级的)”，而另一方面他又谈到马基雅维利诉诸“属于罗慕洛、摩西、忒修斯，或更准确的说是色诺芬的居鲁士之列”的“武装的先知”的“家长制”。这等于是承认马基雅维利自己完全没有意识到他的“武装先知”概念的非阶级含义。在罗慕洛、忒修斯和色诺芬的居鲁士那里，没有任何非阶级的东西。马基雅维利的确也加上了摩西，但是，在向对摩西的圣经解释致意之后，马基雅维利谈论摩西恰是以古典政治哲人谈到他一样的方式：摩西是历史上最伟大的立法者和建国者之一（fondatori：Discorsi Ⅰ 9)。当一个人阅读沃格林有关这一主题的论述时，会有这样的印象：在谈到武装先知的时候，马基雅维利强调的是“先知”，而不是像居鲁士那样非先知的统治者。然而，马基雅维利强调的并非“先知”，而是“武装”。他是把武装的先知像居鲁士、罗慕洛、忒修斯加上摩西与非武装的先知像萨伏纳洛拉②对立起来。他以一种惊人的率直打算传递这一教训：

② 萨伏纳洛拉，Savonarola，意大利基督教布道者、改革家和殉教者。——译注

“所有武装的先知都胜利了，而所有非武装的先知都走向了毁灭。”很难相信马基雅维利在这句话时竟然完全没有想到所有非武184装的先知中最著名的那位。一个人如不考虑马基雅维利说到那在他看来是来自基督教的“非武装的天国”、“世界的柔弱”（《论李维》Ⅱ 2和Ⅲ 1），肯定就无法理解他对“非武装的先知”的评论。马基雅维利承续的传统（虽然做了彻底的修正），并不是像沃格林所暗示的，比方说是由菲奥雷的约阿基姆（Joachim）所代表的传统，而是一种我们以可以原谅的无知称之为“阿威罗伊的传统”。马基雅维利宣称，非武装的先知萨伏纳洛拉说意大利的毁灭是由“我们的罪”引起的是对的，“但是我们的罪并不是他相信的那些罪”，即宗教的罪，“而是我说过的那些罪”，即政治或军事的罪（《君主论》Ⅻ）。迈蒙尼德也同样宣称犹太王国的毁灭是由于“我们先辈的罪”引起的，亦即由于他们的偶像崇拜，但这种偶像崇拜发生效果是以一种完全自然的方式：它导致天文学，这样就使犹太人投身于天文学而不是战争技艺和征服国家的实践。除此之外，沃格林并没有给出什么指示说武装的先知必须处理“后宪政状态”的问题。无疑，罗慕洛、忒修斯和摩西都是“后宪政的”统治者。沃格林也指出，“如果没有《帖木儿的生活》提供的标准模型，马基雅维利在《卡斯特拉卡尼的生平》（*Vita di Castruccio Castracani*）里描绘的拯救的君主的完整画像几乎是不可想像的”。此外，沃格林再没有展示任何《卡斯特拉卡尼的生平》与《帖木儿的生活》、以及《帖木儿的生活》与圣经传统之间的联系。《卡斯特拉卡尼的生平》也许是渴望古典德性（区别于、对立于圣经所说的正直）的马基雅维利令人印象最为深刻的文献。卡斯特拉卡尼，这一理想化了的、比较喜欢单纯的战士生活而非教士生活的雇佣兵队长，马基雅维利将其比之为马其顿的腓力普和罗马的西庇阿。

马基雅维利对古代德性的渴望只是他拒斥古典政治哲学的一个背面。他拒斥古典政治哲学是因为其指向是人性的完善。对沉

思理想的放弃导致智慧特征的一个根本变化：马基雅维利的智慧与温和节制没有任何必然的联系。他使智慧脱离温和节制。《希耶罗》如此接近《君主论》的根本理由就是，在《希耶罗》中，色诺芬试验了一种相当接近于那脱离温和节制的智慧的类型：西蒙尼德看来对饮宴之乐有一种超乎寻常的欲望。在一个马基雅维利影响的划时代变化本身被充分理解之前，我们不可能说这一变化之所以行进得如此之远是由于圣经传统的间接影响。 185

《希耶罗》的特征是不可能通过草率阅读发现的。而且，如果不改变思维的定向，即便再努力，读十遍也不能发现其中的特殊意义。而这一定向的改变对于18世纪的读者来说要比我们世纪的读者来得容易得多，因为，我们世纪的读者是在近五代以来的一种粗野和情绪化的文献中成长起来的。为了使我们的眼睛熟悉古代经典高贵的自持和安静的辉煌，我们需要一种再教育。色诺芬可以说只是使自己限制于培育古典写作的特征，而这是现代读者完全陌生的，所以，他今天被轻视和忽略是毫不奇怪的。一个不知名的古代批评者——他一定是一个出奇地缺乏领悟力的人——称色诺芬是最害羞的人。那些幸运地对简·奥斯汀比对陀思妥耶夫斯基有一种更自然的喜爱的现代读者，会特别地比别的读者更容易接近和理解色诺芬，他们只需把对哲学的爱和他们的自然偏好结合起来。用色诺芬的话来说，“记住好的事情而不是坏的事情，那既是高贵的，又是公正的；既是虔诚的，又是更令人愉悦的”。在《希耶罗》中，色诺芬试验了一种那来自记住坏的事情的快乐，试验了那来自被公认是道德和虔诚方面可怀疑的快乐。

对于那试图通过研究色诺芬来形成自己的趣味或灵智的人来说，突然面临那比马基雅维利还尖锐的、如科耶夫谈到的像把无神论和僭政视为理所当然的前提的可怕事情，不免会感到有些震撼。至少在一个场合，科耶夫走到如此之远，竟号召某些非同寻常的措施，连恰恰是僭主的希耶罗都认为这是有罪的。他毫不犹豫地宣称现代的独裁者都是僭主，丝毫不以为这是对其统治的反

对。至于对合法性的尊重，他也不置一词。不过，只要认识到——实际上长久以来就知道——科耶夫属于那知道如何思考并且热爱思考的极少数人，最初的惊奇就烟消云散了。他不属于当今众多的那种不知羞愧的无神论者，也非那种拜占廷式的僭主趋奉者，这些趋奉者假如生活在一个较早的时代，将出于同样理由而陷溺于最大的宗教和法律的迷信。简言之，科耶夫是一个哲人，而不是一个知识分子。

186

正因为科耶夫是一个哲人，他知道哲人原则上是比其他人更有能力统治的，因此会被一个像希耶罗那样的僭主视作对僭主统治的最危险的竞争者。他绝不会将希耶罗与西蒙尼德的联系比之于斯特凡·乔治或托马斯·曼与希特勒的联系，更谈不上下面的、太明显以致可以不提及的考虑——他不可能忽略这一事实，亦即《希耶罗》的前提要求至少可以想像能被教的一个僭主。特别是，他不必去回忆柏拉图的《第七封信》也知道：在一个是某个僭主的臣民的哲人与一个只是拜访这位僭主的哲人之间的差别，就这个僭主害怕哲人而言，这一差别并不是实质性的。他的理解并不允许他满足于流俗观念中理论与实践的分离。他也知道得很清楚，在理论克服那产生于某种理论误解的、对健全实践的有力障碍之前，不可能有、也将不会有对健全的实践的合理保障。最后，认为已经解决了古代经典提出的问题，对这一隐秘的流行或者说盲目的（heedless）看法，他以自主的轻蔑漠然置之——那种主张之所以是隐秘的，是因为现行的思想没有意识到这些难题的存在。

但即使承认甚至强调古典思想对现行思想的绝对优先性，科耶夫也还是拒绝对基本问题的古典解决办法。他把技术的无限进步和普遍的启蒙视为真正满足人性的基本要素。他否认当今的社会科学是现代哲学的不可避免的结果。在他看来，现在的社会科学是现代哲学衰微的必然结果，只是因为它拒绝从黑格尔那里吸取基本的教训。他认为黑格尔的教诲是苏格拉底和马基雅维利

（或霍布斯）政治学的真正综合，因而它也就优越于构成它的成分，他事实上是把黑格尔的教诲视为原则上最后的教诲。

科耶夫首先把他的批评矛头指向古典的僭政概念。通过让希耶罗以沉默回应西蒙尼德对好僭主的描绘，色诺芬揭示了这一概念的一个重要方面。正如科耶夫所正确地判断的，希耶罗的沉默表明他并不想实践西蒙尼德的建议。科耶夫至少暂时在暗示这是错在西蒙尼德，因为他没有告诉希耶罗：要把坏的僭政转变为好的僭政第一步应做什么。但是，如果希耶罗真的想要成为一个好的僭主，他不是应当问第一步是什么吗？科耶夫怎么知道西蒙尼德没有在等待这一个问题且空等一场？或者西蒙尼德已经隐晦地回答了这一问题。但如此为西蒙尼德辩护是不够的，正像科耶夫再一次观察到的，这个问题还是要回来，因为，要实现西蒙尼德的好僭主的观念面临着几乎不可克服的困难。当西蒙尼德讨论僭政的改善时，希耶罗提出的惟一问题涉及到雇佣军。希耶罗的不完善的僭政依赖于雇佣军的支持，而僭政的改善将要求权力从雇佣军向公民的转变。但这样做的话僭主就将可能与雇佣军对抗，同时又没有绝对的把握能够通过这一出让而重新获得公民的信任，最后冒脚踏两只船的危险。西蒙尼德似乎没有看到这种危险，从而就表现出对希耶罗境况的不够理解或者说缺少智慧。为了挽救西蒙尼德的名声，一个人看来不得不建议诗人自己不相信改善僭政的可行性，建议他把这一好的僭政视为一种乌托邦，或者将僭政作为一种无希望的坏政体予以拒斥。科耶夫继续谈到，但是，这样不是意味着西蒙尼德教育希耶罗的尝试归于无效吗？而一个智慧者是不做无效的事情的。

187

这一批评可以说是建立在对乌托邦价值的不充分欣赏之上的。严格意义上的乌托邦只是描述好的社会秩序，这样它只是揭示那包含在社会改善的一切尝试中的东西。将乌托邦的严格意义以这样一种方式扩大至讨论最好僭政的乌托邦是没有什么困难的。正像科耶夫所强调的，在某些情况下，僭政的废除也许是不可能的。

此时最好的希望也就是改善僭政，亦即使僭政尽可能地以不那么非人道或无理性的方式实行。一个明智的人所能想像的特定改革或改善，如果追溯到它的原则，都构成与僭政的持续并行的最大改善的完整图画的一部分，而真正最大的改善只是在最有利的条件下才是可能的。尤其是，僭政的最大改善将要求权力部分地从雇佣军转向公民。这样一种转变不是绝对不可能的，但要很安全地实现它，只是在人们不能创造或明智的人不能创造的环境里才有可能（比如一种极端的危险同等地威胁着雇佣军和公民，例如叙拉古被征服的危险，这时所有的当地居民都受到蛮族刀剑的威胁）。一个像西蒙尼德这样明智的人就会想，如果他能引导僭主在一个小范围内，甚或在一个单独的例子里合乎人道地或理性地行动，且如果没有他的建议，这个僭主就将继续其非人道或无理性的实践，那么，他这样做了，才对得起他的同胞，配得上他们的赞扬。色诺芬举了一个例子：希耶罗对奥林匹克和皮西安赛会的参与。如果希耶罗遵循西蒙尼德的建议，放弃这一参与，他就将改善他和臣民的关系和一般地位，他就将间接地从他的臣民获益。色诺芬让他的读者可以根据自己的特殊经验来用另一个他认为更适合的例子代替这一个例子。一般的教训大致是：一个碰巧有机会影响僭主的智慧者应当用他的影响力来为其同胞谋利。人们可能说这个教训是太平常了，但更准确地是应该说，这个教训在先前的时代里是太平常了，而在今天，像西蒙尼德这样小的行动是不被认真看待的，因为我们习惯于期待得更多。不平常的是我们从色诺芬学到了智慧者在他的承担中必须怎样行事，那是面临着很大困难甚至危险的。

科耶夫否认我们有关好的僭政是一个乌托邦的论点，为了使否定具体化，他举出了一个人的统治作为例子：萨拉查的统治。我从未去过葡萄牙，但从我听到的所有有关这个国家的事情来看，我倾向于相信科耶夫所说的是对的，除了这一点：我不能很确信萨拉查的统治是应当称之为僭政的还是“后宪政的”。我们决不

否认在特别有利的条件下好的僭政是可能的，但一只燕子并不就意味着一个夏天。但是，科耶夫争辩说萨拉查的统治并不是一个例外。他认为今天对好的僭政有利的条件是容易达到的，认为今天所有的僭主都是色诺芬意义上的好僭主。他暗示了斯大林，他尤其指出根据西蒙尼德的建议而改善了的僭政的一个特征，今天可以斯达汉诺夫劳动竞赛运动为代表。但是，斯大林的统治要达到西蒙尼德的标准，只有在这样的情况下才可能，即在引入斯达汉诺夫竞赛运动的同时，大量减少 NKVD（内务部）或“劳动”营的使用。科耶夫能够说斯大林可以到铁幕之外的任何地方旅行观光而没有任何恐惧吗？（《希耶罗》2.11 和 1.12）。科耶夫能够说每个住在铁幕之后的人都是斯大林的同盟者，或者说斯大林将所有苏联和其他“人民民主国家”的公民都视为他的同志吗？（《希耶罗》2.11 和 2.14）。

189

无论怎样，科耶夫可能继续争辩说，现在的僭政，甚或是阶级的僭政，不能够在色诺芬的原则上理解；由于圣经成分的引入，阶级的参照结构必须被彻底地修正。他的论证是这样的：西蒙尼德坚持认为荣誉是人类的一般最高类型（主人）、特别是僭主的最高或惟一的目标。这表明这个诗人只是看到了真理的一半。另一半是由奴隶或工作者的圣经道德提供的。人们的行动，也包括僭主的行动，可以也常常是由对他们的工作、计划或者理想的成功实行所带来的快乐的欲望推动的。有这样的事情：一个人完全投身于他的工作或者事业，亦即“有意识的”工作，而完全没有任何荣誉或荣耀的想法介入其中。但是，这样的事实却不应使我们假惺惺地把对使人完善的荣誉或威望的欲望的基本贡献减缩到最小。对于威望、承认或者权威的欲望是所有政治斗争的主要动机，特别是那种导致人成为僭主的斗争的主要动机。对于一个有抱负的政治家或潜在的僭主来说，这是完全不可抗拒的：他不为别的，而只是想要逐出一个在职的统治者，虽然他知道他并不一定比他们更适合于这工作。对这样的行动几乎是无可挑剔的，因

为，对于承认的欲望必然使自己投人到这样的工作或事业中去，而这就势必要产生这样的结果。主人道德和奴隶道德的综合是优越于其任一单面构成的成分的。

西蒙尼德远未接受主人的道德或者坚持荣誉至上的人类类型的最高目标。在翻译一段关键的段落时(《希耶罗》7.4 的最后一个句子)，科耶夫省略了一个修饰词“dokei”(“看来没有任何人类的快乐比涉及到荣誉的快乐更接近于那是神圣的东西”)。他也没有注意到这一事实的含义：西蒙尼德宣称对于荣誉的欲望是支配 andres（科耶夫称之为“主人”）的激情，它区别于 anthropoi（科耶夫称之为“奴隶”）的感情。因为，根据色诺芬，因而也是他的西蒙尼德的意见，anēr 绝不是人的最高类型。最高的人的类型是智慧者。一个黑格尔主义者承认这一点将不会有困难：既然智慧者有别于主人，他将有一些重要的东西是与奴隶相同的。这肯定是色诺芬的观点。在他交付给西蒙尼德的对主人的原则的陈述中，诗人不能不隐晦地承认他的公开陈述所否认的人类的统一性。这种人类的统一性被认为是更容易被奴隶而非主人发现。一个人若通过称苏格拉底为主人来描述他的特征是不准确的。色诺芬把他与伊斯阔马库斯做了对照，后者是 kalos te kagathos anēr [既美又好的男人] 的典型。由于那最适合于伊斯阔马库斯所代表的类型的知识和工作是农业，而苏格拉底不是农业专家，苏格拉底就不是一个绅士。正像吕孔（Lycon）明确指出的那样，苏格拉底是一个 kalos te kagathos anthropos [既美又好的人](《会饮篇》9.1；《家政论》6.8，1.2)。在这一文本结构中，我们可以注意到在《希耶罗》论述生活在一个僭主之下的绅士的段落，西蒙尼德特意略去了 andres：他说 kalos te kagathos andres 不可能快乐地生活在一个僭主之下，而不论这僭主有多好（比较《希耶罗》9.6 和 5.1-2)。色诺芬通过在他的两个苏格拉底的德性表中并不提及男子汉气概（manliness）而很简洁地表明了他的观点。他在苏格拉底的军事活动中所看到的标志并不是表现他的男子汉气概，而是他

190

的公正（《回忆录》，Ⅳ 4.1）。

既然色诺芬或他的西蒙尼德并不相信荣誉是最高的善，或者既然他们并不接受主人的道德，也就没有明显的需要从奴隶或工作者的道德来补充他们的教诲了。根据古代经典，最高的善是投身于智慧或德性，荣誉只是一种虽很愉悦但却是第二位的、可以分离的奖赏。科耶夫称之为来自做一个人的工作做得很好、或者很好地在实现一个人的计划或理想的快乐，在古代经典中被称作来自有德性或高贵的活动的快乐。科耶夫以一个孤独的孩子或孤独的画家为例来示意这种快乐，他们都从很好地实行了他们的计划而得到这种快乐。而一个人也可以容易地想像一个单独的偷开保险箱者因很好地实行了他的计划而得到快乐，而根本没想到他收获的外在奖赏（财富或对他才干的赞扬）。在生活的所有领域都有一些技艺高超的人。究竟什么样的“工作”是非功利的快乐源泉，这个工作是有罪的还是无罪的，是游戏还是认真的等等，这些都并不造成什么差别。通过这一观察来思考，一个人达到了这一观点：最高性质的工作，或者惟一真正属于人的工作，是高贵或有德性的活动，或是高贵或有德性的工作。如果一个人喜欢这一看待事物的方式，他就可以说，高贵的工作是古典所实现的在不工作的高贵与不高贵的工作之间的综合（参柏拉图，《美诺篇》81d3 ff.）。

191

这样，西蒙尼德说想成为僭主的人的最高动机是荣誉就可以得到辩护了。科耶夫看来认为一个人想成为僭主主要是因为他被最高层面的“客观”任务所吸引，这些重任的实行需要僭主的权力，这一动机将彻底改变他对荣誉或承认的欲望。而古代经典否认这是可能的。它们会震惊于在科耶夫的僭主和那更多地被打开保险箱的令人兴奋的难题所吸引、而非被外在的奖赏所吸引的人之间的类似性。一个人不可能变成一个僭主和保持是一个僭主而不去做卑劣的事情，因此，一个自尊的人将不会想要僭主的权力。但是，科耶夫可能反对说，这并不证明僭主是主要或惟一地被对

荣誉或威望的欲望所推动。比方说，他可能被一种想造福他的同胞但却方向有误的欲望推动。如果这样的错误是难于避免的，这一辩护将是有效的。但僭政是卑劣的是容易知道的，我们从孩提时就都知道一个人决不应给别人树立坏的榜样，决不应为了可能产生善的缘故而做卑劣的事情。潜在或现实的僭主不知道每个合理培养起来的孩子都知道的事情，是因为他们被激情蒙蔽了双眼。是被什么激情呢？最仁慈的回答就是他被对荣誉或威望的欲望蒙蔽了双眼。

综合产生奇迹。科耶夫或黑格尔对古典和圣经道德的综合产生这样的奇迹：由两种分别来看都是自我约束很严格的道德产生一种令人吃惊的松弛的道德。圣经的道德和古典的道德都不鼓励我们仅仅为了我们的偏好或光荣，而试图去逐出那些做所要求的工作能像我们做得一样好的人（亚里士多德《政治学》1271a10－19）。它们也都不鼓励政治家把他们的权威扩展到所有人以达到普遍的承认。那看来是不健全的：科耶夫在言辞中鼓励别人做他自己在行动中也不会屈身做的事情。如果他不压抑他更好的知识，它将使他看到无需诉诸一个奇迹也能理解黑格尔的道德和政治教诲。黑格尔以某种彻底的方式继续了现代解放激情、因而也解放“竞争”的传统。这一传统是由马基雅维利发端的，由霍布斯和亚当·斯密这样的人予以完善。它是通过有意识地与圣经和古典哲学的严格道德要求实行决裂而达致的，那些要求被明确地作为太严格的约束而予以拒绝。黑格尔的道德或政治哲学的确是一个综合：它是苏格拉底和马基雅维利或霍布斯政治学的一个综合。科耶夫和别人一样知道得很清楚：黑格尔有关主人与奴隶的教诲是建立在霍布斯的自然状态理论基础上的。如果霍布斯的自然状态理论被放弃（正像它确实应当被放弃），黑格尔的基本教诲就将失去它的论据，而科耶夫明显还是依赖于这些论据的。黑格尔的教诲要远比霍布斯的精巧，但还是属于同一种建构。两者都从一个不真实的前提来开始建构人类社会：即人作为人是被设想为

192

一种缺少对神圣约束的意识的存在，或者作为一种只受对承认的欲望指导的存在。

但是，在他可能称之为我们的维多利亚或前维多利亚的“愚蠢”问题上，恐怕科耶夫会变得多少有点不耐烦。他也许会坚持整个以前的讨论都是不相关的，因为它是建立在一个教条的前提之上。我们的确认为僭政的古典概念是来自对基本社会现象的一种恰当分析。古代经典将僭政理解为最好政体的对立面，它们认为最好的政体就是由最好的人或者贵族来统治。但是，科耶夫争辩说，贵族统治是一种对于多数公民或生活在一个特定地域内的多数成年人的少数统治，是一种归根结底建立在强力或恐怖基础上的统治。那么，承认贵族政体是一种僭政形式不是更合适吗？科耶夫显然还是认为强力或恐怖是任何一种政体都不可或缺的，虽然他并不认为所有的政体都是同等好或坏的，因而也是同等程度的“僭政”。如果我正确地理解了他的话，他是满意于“普遍和等质的国家”是惟一最好的社会秩序。为了避免我们纠缠于仅仅词语的困难，我将陈述他的观点如下：普遍和等质的国家是惟一本质上正义的国家；而古代经典中的贵族制本质上是特别不正义的。

193

为了恰当地观照古典的观点，让我们假定智慧者并不想统治。不智者也不愿强迫智慧者统治他们。因为，如果智慧者没有绝对的权力或者要以任何方式向不智者负责，那么，他们就不可能智慧地统治。若要诱劝不智者把绝对权利让给智慧者，恐怕会面临再大没有的煎熬，因为智慧者的第一个步骤也许就是从城邦驱逐所有十岁以上的人（柏拉图《理想国》540－541a）。因此，那装作是智慧者的绝对统治，实际却是不智者的绝对统治。但如果情况是这样，普遍的国家看来就是不可能的了。因为，普遍的国家要求在基本的问题上达成普遍的共识，这样的共识只有在真正的知识或智慧的基础上才有可能。建立在意见上的共识不可能成为普遍的共识。每一要求普遍性、亦即要求被普遍地接受的信仰，都必

然刺激出提出同样要求的对立信仰。由智慧者获得的真知在不智者中的传播就会变得毫无希望。因为，在真知的传播或稀释中，它必然要使自己变成意见、偏见或仅仅是信仰。那么，一个人对普遍化所能寄予的最大希望只是，一个不智者绝对地统治着世界的一半，另一个不智者绝对地统治着世界的另一半。这并非显然：除了两个国家之外，其他所有独立国家都消亡将是一个福音。但不智者的绝对统治比他们的有限统治更不可欲却是显然的：不智者应当在法律之下实行统治。除此之外，比起把绝对的权力地交给智慧者，下面这种情况是更有可能的：在一种有利于彻底变革的境况里，公民团体将一次性地听取一个智慧者的建议，或者听取一个通过采纳他精心制作的法典而成为国父的人的建议。但是，法律必须贯彻执行或者需要解释。所以，法律之下的充分权威应当给予那些由于他们好的出身而有能力"完成"法律(《回忆录》Ⅳ 6.12)、或者公平地解释它们的人们。"宪政的"权威应当给予那些公平的人，以及给予绅士——也许是一个从其庄园的种植获得收入的都市贵族等级。的确，一个特定的人是否属于这一绅士等级，因而是否能有机会以一种恰当的方式教育成长，这部分来说是偶然的——生育的偶然。但是，在一方面，智慧者的绝对统治缺席；另一方面，某种程度的丰富只是在带有各种可怕风险的无限技术进步的基础上才有可能的情况下，能够替代公开或隐蔽的贵族制的显然只能是持续的革命，亦即持续的混乱，生命在这种混乱中将不仅是贫困和短暂的，而且是残忍和野蛮的。不难指明：古典的论据不可能像现在一般想像的那样容易确定，同时自由或宪政的民主比我们时代其他任何选择都更接近古典的要求。然而，归根结底，古典的论据是从智慧者不想统治获得力量的。

194

在讨论智慧与统治或僭政关系的基本问题时，科耶夫是从这一观察开始的，即至少到目前为止，不存在智慧者，而只有努力追求智慧的最好的人，也就是说，只有哲人。既然哲人是把他的整个生命贡献给对智慧的追求的人，他就没有时间参与任何政治

活动：哲人不可能想要去统治。他对执政者的惟一要求就是他们让他独自呆着。他通过坦率地宣称他的追求是纯粹理论的，不会干预政治家的任何事情来为自己的要求辩护。这一简单明了的解决办法乍看起来是从哲人定义推论的严格结果。但稍加反省就可看到这将造成一种致命的弱点。哲人不可能过一种绝对孤独的生活，因为这样的话，合理的“主观确定性”与精神错乱者的“主观确定性”无法区分。真正的确定性必须是“交互主体的”。古代经典充分意识到个人心灵的这一基本弱点。因此，它们有关哲学生活的教诲也是有关友爱的教诲：哲人作为哲人是需要朋友的。而朋友为了在哲人的哲学化过程中有助于他，他们也必须是有能力的人：他们必须自己也是现实或潜在的哲人，亦即是自然“精英”的成员。友爱预先假定了一种共识的标准。而这些哲学友人必须取得共识的标准不可能是人所共知或自明的真理。因为哲学并不是智慧，而只是对智慧的追求。这样，哲学友人取得共识的东西就是意见乃至偏见，这样也就必然会有各种各样的意见或偏见。因此也就会有各种各样的哲学友人的团体：区别于智慧的哲学就必然以哲学流派甚或宗派的形式出现。如此，像古典所理解的友爱就不能为“主观确定性”的问题提供任何解决办法。友爱就必定要导致或存在于由一个类似精神的紧密团体的培育和持续之中。它因此和哲学的观念就是矛盾的。哲人如果想保持是一个哲人，他必须离开这个由“入门者”组成的封闭而又迷人的圈子。他必须走到市场上去，与政治家的冲突是不可能避免的。且不说这一冲突的原因和效果，这一冲突本身就是政治的行为。

195

整个哲学史都证明了科耶夫雄辩地描述的危险是不可避免的。而他所说的这一点也是对的：即便放弃这种宗派性的学派而转向他所称的现代替代物——文字共和国，这一危险也仍不可能避免。文字共和国的确要比宗派宽广，它包括了所有进行哲学说服的人。但正因为这一缘故，文字共和国宪章的第一条就规定：没有任何哲学的说服被特别认真地对待，或者说，没有任何哲学的说服被

赋予比其他说服更重要的地位。文字共和国是相对主义的。或者，当它试图避免这个陷阱时，它就变成折衷主义了。一条大致的中线被确立为真理或者常识，而这条中线只是能使进行不同说服的大多数性格随和的成员能够容忍而已，那些实质性的和不可化解的冲突被作为“纯粹词义的”予以排除。原来的学术宗派由于热烈地关注真正的问题而范围较小，文字共和国则由于对真正的问题冷淡而范围广泛，它更关心的是达成共识而非达致真理或追求真理。如果我们必须在宗派和文字共和国之间进行选择，我们不得不选择宗派。我们也不会放弃宗派来赞成党派——更准确地说是赞成群众性的党派，因为一个非群众性的党派还是一个宗派。群众性的党派其实只不过是带着一个特别长尾巴的宗派。宗派成员、尤其是其中较弱的那些兄弟的“主观确定性”，可以在这个宗派的教义被成千上万的学舌者重复、而非少数几个人支持的情况下得到增强，但是，这显然和教义对“客观真理”的诉求没有关系。我们非常讨厌宗派的那种谄媚性质的缄默或耳语，但我们甚至更讨厌群众党派的那种高谈阔论者的凶猛噪声。这样，科耶夫叙述的问题就不能通过区分有能力且愿意思考的人和不愿又不能这样做的人得到解决。如果我们必须在宗派和党派之间选择，我们不得不选择宗派。

196 但真的我们必须选择宗派吗？科耶夫论据的决定性前提是哲学“必然意味着那非‘客观真理’的‘主观确定性’，或换句话说，即偏见”。但是，哲学在其原初的意义上不是别的，而只是对无知的知识。一个人对自己所不知道的东西的“主观确定性”符合那种确定的“客观真理”。但是，一个人不可能无需知道他不知道的是什么而就知道他不知道的东西。帕斯卡尔以一种反哲学的意图所说的有关独断主义和怀疑主义的话，是对那种既非独断又非怀疑主义的哲学惟一可能的证明，这种哲学是较少“决定论”的，而是探究性的（“怀疑”这个词的原初意义）。这样的哲学只不过是对问题——基本和广泛的问题的真实领悟。在思考这

些问题，而同时又不倾向于一种解决办法，不趋向于很少的几种典型解决办法中的一种，这是不可能的。但由于没有智慧而只有对智慧的追求，所有解决办法的论据都必然小于这一问题的论据。所以，当哲人对一种解决办法的“主观确信”变得比他对这一解决办法的问题性的领悟更强烈时，他就不再是一个哲人了。这个时候宗派性也就产生了。屈从于解决之道的诱惑，是哲学面临的根本危险，而若不承受这一危险，哲学将降格为拿问题玩耍。然而，哲人并不必然屈从于这种危险，正像苏格拉底所展示的，他决不属于哪个宗派，也没有建立一个宗派。即使哲学的朋友不得不成为一个宗派的成员或者建立一个宗派，他们也不一定是同一个宗派的成员：Amicus Plato［我爱我师，但我更爱真理］。

我们看来在这一点上陷入了一种自我矛盾。因为，如果说苏格拉底是哲学生活的*卓越*代表，哲人就不能满足于一个哲学之友的团体，而必须走到市场上去，大家都知道，苏格拉底在市场上上花了他一生很多、甚至大部分时间。然而，同一个苏格拉底又建议说，在城里和在家里没有什么本质差别，门茨（Friedrich Mentz）的命题是有道理的：*苏格拉底既非殷勤的丈夫，又非可称扬的父亲*（莱比锡，1716）——色诺芬甚至走得如此之远，他甚至没有把这位桑梯普的丈夫算作是结婚的一类人（《会饮篇》，结尾处）。

这一困难不可能在这里讨论，除非在一个有限的解经性论题的语境中。色诺芬在《希耶罗》中指出，哲学生活的动机是被一个少数人组成的小团体赞扬和崇拜的欲望，这种欲望归根结底是“自我崇拜的”欲望；而政治生活的动机则是对爱戴的欲望，即对不管人们的品质如何而被他们爱戴的欲望。科耶夫完全拒绝这一观点。他认为：哲人和统治者或僭主都同样是被对承认、而且从根本上说是对普遍承认的欲望（荣誉）推动的，他们两者都不是被爱的欲望推动的。一个人被爱是因为他的存在，而不管他做什么。因此，爱的适当位置是在家里，而不是在政治或哲学的领域。科耶夫认为这是特别不幸的：色诺芬试图在“僭政“的欲望

197

和性欲之间建立一种联系。他同样反感说当僭主是由被他人承认的欲望指导时，哲人则只关心“自我崇拜”，认为如此自我满足的哲人就将与自我满足的精神病患者区分不开。因此，哲人必然会关心别人的崇拜和赞扬，当他得到这种崇拜和赞扬时不会不感到愉悦。实际上，不可能区分哲人的主要动机究竟是对崇拜的欲望还是对从理解获得的快乐的欲望。这样的区分也没有实际的意义，除非我们无缘无故地假定存在着一个要求人有一颗纯粹心灵的、无所不在的上帝。

色诺芬在《希耶罗》中就两种生活方式的动机所指出的被认为是不完全的。在他的意义上的任何人如何能忽略政治生活中野心所扮演的角色呢？一个苏格拉底的朋友又怎么能忽略哲学生活中爱所扮演的角色呢？且不必说色诺芬的其他著作，仅仅西蒙尼德有关荣誉的谈话，就足以证明色诺芬在《希耶罗》中就两种生活方式的动机所指出的是有意不完全的。它是不完全的是因为：它是完全不管别的事情，而只注意哲人和统治者之间的差别，我们可以称这一差别是最基本的差别。为了理解这一差别，我们必须从哲人和统治者共有、也是所有人共有的欲望开始。所有人都欲望“满足”。但是，满足不能和承认、乃至和普遍的承认等同。古代经典将满足与幸福等同。在哲人和政治家之间的差别也就涉及到幸福方面的差别。哲人的主导激情是对真理的欲望，亦即对于永恒秩序的知识，或者对永恒的原因、整体的原因的知识的欲望。当他在探求永恒的秩序时，所有人的事情和人的关心在他看来都明显是微不足道和瞬息即逝的；就其所知道的这一点而言，没有什么人能找到稳固的幸福。这样，就像有很高抱负的人看待人们的一般追求中较低和较狭的目标或廉价的幸福一样，哲人对所有属人的事情以致人本身也抱有同样的看法。作为观察最广泛的人，哲人是惟一能够称得上具有气量宏大品质的人（柏拉图《理想国》486a）。或者，像色诺芬指出的一样，哲人是惟一真正有抱负的人。由于他主要关注的是永恒的存在或者“观念”，因而也

198

关注人的“观念”；他是尽可能地不关心有朽的人类个体，因而也不关心他自己的“个体”，不关心他的肉体以及所有个人的总体和他们的“历史”过程。他尽可能少地去了解去往市场的道路，更不要说市场本身了，他也几乎很少知道他的邻居究竟是一个人还是某个别的动物（柏拉图《泰阿泰德》173c8—d1，174b1－6）。政治家则必须完全拒绝这一方式。他不能忍受人和所有属人事物的彻底贬值（柏拉图《法律篇》804b5－c1）。如果他不赋予人和属人的事物以一种绝对的重要性，他自己就不能全心全意或毫无保留地投身于他的工作。他必须关心人类。他本质上是依系于人类的。这种对人的依系是他想统治人的欲望根基，是他野心或抱负的根基。但统治人们就意味着服务于他们。一种想服务于他人的依系无疑可称为对他们的爱。对人的依系并不是特属于统治者的，它也是所有仅仅作为人的人们的特点。而在政治家和平民之间的差别就在于：在政治家的依系中所有私人的关心是相当衰弱的，在政治家那里充满的不是对这个或那个人的爱，不是对少数人的爱，而是对一个很大的群体的爱，是对民众的爱，原则上还是对所有人的爱（柏拉图，《高尔吉亚》481d1－5，513d7－8；《理想国》573e6－7，574e2，575a1－2）。但这种爱渴望互惠，政治家也希望被他所有的臣民爱戴。政治家的特征就在于他关心被所有人爱戴而不管他们的本性如何。

科耶夫将毫无困难地承认家庭中人的特征是“爱”而统治者的特征是“荣誉”。但正如我们所见，如果哲人之于政治家恰如政治家之于家庭人，那么，说统治者的特征就是与哲人不同的“爱”，而哲人的特征则是“荣誉”，就不会有什么困难了。而且，在普遍的国家出现之前，统治者关心照顾他自己的臣民而非别的统治者的臣民，正像母亲关心照顾她自己的子女而非别的母亲的子女一样，这种属于自己的关心照顾就意味着“爱”。然而，另一方面，哲人所关心的东西绝不可能成为私人的或排他的财产。那么，我们就不可能接受科耶夫有关爱的理论。在他看来，我们

199

爱某人是“因为他是其所是而非他做什么”。他举例说，母亲爱他的儿子而不管他所有的错误。但是，我们再重复一遍，母亲爱他的儿子不是因为他是其所是，而是因为他是她自己的儿子，或者因为他有她自己的性质（比较柏拉图《理想国》330c3 -6）。

但如果哲人是彻底地脱离于作为人的人，他为什么又要和别人交流他的知识和问题呢？为什么说哲人甚至不知道去市场的路的同一个苏格拉底，又几乎总是呆在市场里呢？为什么说哲人甚至不知道他的邻居是一个人的同一个苏格拉底，又对他的邻人的甚至许多细节知道得如此清楚呢？那么，哲人与人的彻底脱离一定是与他和人的某种联系相容的。当哲人试图超越人性的时候（因为智慧是属于神性的），当他把习死和做到对所有人事如同死了一般作为自己惟一事业的时候，他却不能不像一个人那样活着（这样一个人不可能做到对所有人类事务都如同死了一般），虽然他的灵魂不会处在这些事务中。如果别人不照顾他的身体需要，哲人不可能把他的生命投身于他的工作。哲学只有在一个存在着“劳动分工”的社会里才有可能。哲人需要他人的服务，而如果他不想被视为一个小偷或者骗子，他就必须为这一服务付费。而人对他人的服务的需要是建立在这一事实基础上的：人天生是一个社会动物，任何个人都不是完全自足的。因此就有人与人的一种自然的依系，这种依系是先于任何相互利益的计算的。由于哲人也依系于永恒的事物，这种与人的自然联系在他那里就是被削弱了的。另一方面，哲人免除了那种人与人的自然依系的最通常、最有力的动机，免除了那种希望比一个人已有的联系更多的、特别是比别人有的更多联系的欲望，因为他有着人所可能有的最大自足。因此，哲人将不会损害任何人。当他不能不比联系于陌生人更多地依系于他的家庭和城邦的时候，他却免除了那种由集体利己主义培育起来的妄信；他的仁爱或人性扩展到所有他接触的人（《回忆录》Ⅰ2.60 -61；6.10；Ⅳ8.11.）。由于充分认识到加于所有人类行动和计划的限制（因为所有进人存在的东西必定再衰

200

朽），他不期望得到拯救或来自建立最好社会秩序的满足，他因而也不会介入任何革命或颠覆的行动。但他将试图通过减轻他所在地的、与人类状况不可分离的邪恶而帮助他的同胞（柏拉图，《泰阿泰德》176a5－b1，《第七封信》331c7－d5；亚里士多德，《政治学》1301a39－b2）。特别是，他将给予他的城邦或别的统治者以建议。由于所有这样的建议都以广泛的反思为前提——这种反思正是哲人的工作，他就必须变成一个政治哲人。在做了这一准备之后，他要做的就将像西蒙尼德建议希耶罗一样，或者像苏格拉底建议阿尔喀比亚德、克里底亚、卡尔米德、克里托布卢以及年轻的伯利克里等人一样。

与作为人的人的依系并不是特属于哲人的。而作为哲人，他依系于一种特殊类型的人，亦即依系于现实或潜在的哲人或他的朋友。他与其朋友的联系要比和其他人的联系更深，甚至比与他最接近或最亲近的人还要深，这就像柏拉图在《斐多篇》中以一种几乎令人震撼的清晰所展示的那样。哲人与其朋友的紧密关系首先是建立在由“主观确定性”的欠缺而产生的需要基础上的。我们还看到苏格拉底常常和他并不能从对方获益的人谈话。我们将试图以一种流行和非独断的方式解释这一事实的意味。哲人想把握永恒秩序的尝试必然是一种从那反映出永恒秩序的易朽事物的上升。人在所有我们知道的易朽事物中，那些最反映出永恒秩序的事物，或者那些类似于这种秩序的，就是人们的灵魂。但是，人们的灵魂对永恒秩序的反映程度是不相同的。一个良序、健康的灵魂反映它的程度要比一个混乱或犯病的灵魂反映它的程度要高。因而，那曾经瞥过永恒秩序一眼的哲人就对人的灵魂的差别特别敏感。首先，只有他知道一个健康或良序的灵魂是怎样的。其次，正是因为他曾经瞥到过永恒秩序，他不能不对一个健康或良序的灵魂感到特别愉悦，同时不能不对一个犯病或混乱的灵魂感到特别痛苦，而这与他自己的需求和利益无关。因此他不能不依系于具有良序灵魂的人：他希望总是和这样的人“在一起”。他崇拜这样的人不是因为他们可能给他提供 201

服务，而只是因为他们是他们所是。另一方面，他不能不规避病态的灵魂，他尽可能地回避灵魂犯病的人们，当然也努力不冒犯他们。最后一点、但并非最不重要的一点是：他对年轻人的灵魂所包含的良序或病态、幸福或不幸的前景是高度敏感的，因此他不能不欲望那些其天性是适合获得良序的灵魂的年轻人，而这也与他自己的需求和利益无关。而灵魂的良序也就是搞哲学（philosophizing）。因此哲人也就有动力来教育潜在的哲人，这只是因为他们不能不热爱良序的灵魂。

但是否我们已偷偷地把智慧者换成了哲人呢？我们刚刚谈论的哲人不具有关于很多重要事情的任何知识吗？哲学，作为对我们在很多最重要的事情上是无知的了解，没有某种有关最重要的事情的知识是不可能的。我们正是通过认识到我们对最重要的事情是无知的，才同时也认识到对我们最重要的、或者最急需的事情就是追求对最重要的事情的知识，亦即追求哲学。换言之，我们认识到人的灵魂只有通过搞哲学才能变得良序。我们知道一个自夸者的灵魂是多么丑陋和变形，而每个以为他自己知道而事实上不知道的人都是自夸者。当然，对此的观察并不就证明了这一认定：比如良序的灵魂比混乱的灵魂更类似于永恒秩序，或者更类似于永恒的原因或整体的原因。但一个人要成为哲人并不一定要像德谟克利特和其他前苏格拉底时代的人一样做出这一认定，更不必说像现代人一样了。如果一个人并不做出上述这一认定，202 看来他就必须这样来解释哲人交流其思想的欲望，或是因为需要补救“主观确定性”的不足，或是欲望得到承认，或是因为他人性的仁慈。我们必须把这个问题搁置起来，即：一个人能否不使用特别的假设而这样解释哲人在看到一个良序的灵魂时所经验到的直接快乐，或者解释当我们观察到人类高贵的表征时所经验到的直接快乐。

我们可能已经解释了为什么哲人被推动去教育某一种人，这并非与他和作为人的人的彻底分离无关，而恰恰是根源于此。但

是，这样的话是否同样也适用于僭主或统治者呢？一个统治者不是也同样会强烈地感觉到所有人类事业的归根结底的无益吗？无可否认，一种与人类的分离态度、或者被广泛地认为是一种哲学态度的认为所有东西都属偶然的看法，并不是哲人的专利。但是，一种不是总由真正对永恒事物的依系、亦即对哲学的依系培育的与人的关注的分离，必定还是要枯萎的，或是落入无生命的狭隘。统治者也试图教育人，也被某种爱推动。色诺芬在《居鲁士劝学录》中说明了他有关统治者的爱的观点，而这本书初看起来无论如何是他对最伟大的统治者的描述。色诺芬的居鲁士性格是冷静和无爱欲的。也就是说，这个统治者不是被真正的或苏格拉底式的爱欲推动的，因为他不知道真正良序的灵魂是什么。他知道政治的德性，没有什么妨碍他被这德性吸引，但是，政治的德性，或者说非哲人的德性，是残缺不全的东西，因此只是真正的爱的影子或模仿。统治者实际上是被这样一种爱所支配，这种爱是建立在通常意义上的需要的基础上，或者说是被雇用的爱所推动，因为“所有天性相信他们爱那些东西的人，实际是相信他们能从那些东西得益”（《家政论》20.29）。用科耶夫的话说，统治者关心人是因为他们关心得到他们的承认。这顺便解释了为什么《希耶罗》关于爱的陈说是如此令人吃惊地不完整，因为这本书的目的要求不考虑非雇用的爱，正像它要求将智慧保持在它通常的非自明状态中一样。

那么我们不可能同意科耶夫的论点——他认为统治者的教育倾向与哲人的教育倾向有同样的特征和范围。统治者本质上是所有臣民的统治者，因而他的教育努力也必须指向他的所有臣民。如果说所有教育的努力都是一种对话，那么统治者的地位就使他不能不和所有的臣民对话。而苏格拉底却无需和所有人对话，他可以只和他想对话的人对话。如果统治者关心普遍的承认，他也必须关心普遍地扩大有能力判断他的功绩的人的范围。但是，科耶夫看来并不相信所有人都能够成为政治事务中有能力的裁判者。他只限于说有能力判断哲学的人数不比有能力判断政治的人数少。 203

与他在其论文中所说的情形相反，他在第七个注释中说，有能力判断一个统治者的伟大的人远比能判断一个哲人的伟大的人要多。这不仅是因为判断哲学成就的能力要比判断政治成就的能力要求大得多的理智努力，更真实的还是因为哲学要求从一种最有力的自然魔咒解放出来（当统治者理解了政治权能时，这种魔咒的不稍减的力量绝不会妨碍政治的权能）：从那构成对人类事情本身的无尽依系的魔咒中解放出来。因此，如果哲人自己对一个小的少数人团体说话，他并不是在一种先验判断的基础上这样做。他是在遵循所有时代、所有国家的持续经验，无疑也包括科耶夫的经验。因为像一个人可能用草叉逐出自然一样，它终将又会回来。哲人肯定不会被为弥补“主观确定性”的欠缺、或者被野心迫使去追求普遍的承认。仅仅他的朋友就足以弥补那种欠缺，在他的朋友中并没有什么不足可以通过诉诸完全缺乏这种能力的人们来弥补。至于野心，作为一个哲人，他是免除了这种野心的。

根据科耶夫的看法，说哲人免除了野心或对承认的欲望是无根据的。但哲人实际还是只关心对智慧的追求，只关心在那些天生有能力从事哲学的人那里，点着和燃旺对智慧的爱。我们无需去窥探任何人的心灵以知道这一点，如果哲人由于肉体的弱点，变得关心起别人的承认来，他就不再是一个哲人了。按照古代经典的严格观点，他就变成一个智者了。而对别人承认的关注却是完全与一个统治者的关心相容的，事实上还是它所要求的，因为他就是别人的统治者。但对别人承认的关注与对永恒秩序的追求却没有任何必然的联系。因此，对承认的关注必然贬低了作为哲人特征的目标的单一性。它会模糊他的视野。但这一事实并不与另一事实相违：一种很大的抱负常常是辨认潜在的哲人的一个标志。但如果这一大抱负并不转变为对智慧及其伴随它的快乐的全身心的追求，他就不会变成事实上的哲人。伴随这种对真理的追求的快乐来自领悟到这一追求的进展。色诺芬走得很远，甚至说到哲人的“自我崇拜”。这一自我崇拜或自我满足要成为合理的、

204

并不需要得到他人的崇拜的肯定。如果哲人试图弥补“主观确定性”的欠缺，加入了与他人的对话，一再观察到他的对话者陷入了自相矛盾、或者不能给予他们质疑的论点以任何解释，当这些对话者自己也不得不承认这一点，他将合理地肯定自己对自己的评价，而不是一定要另一个崇拜他的灵魂的肯定（考虑柏拉图《苏格拉底的申辩》，21d1－3）。哲人的自我崇拜在这方面就类似于那并不要求别人的肯定的“良知”。

对智慧的探求与某种特别的快乐是不可分离的，正像这些快乐和对智慧的探求不可分离一样。这样，通过对快乐的追求来理解对智慧的追求看来就是可能的。所有的快乐主义者断定这事实上是可能的。在《希耶罗》中，色诺芬（或他的西蒙尼德）被迫在快乐主义命题的基础上辩论。因此，《希耶罗》中的论据就提出了这样的问题：哲学的生活是否能够通过快乐主义的术语来理解？它也暗示着这样的回答：哲学的生活不能这样来理解，因为各种快乐的等级从根本上依赖于与它们联系的活动的等级。快乐的量和纯粹性归根结底都不能决定人类活动的等级。快乐本质上是第二位的，它们只能够参照活动来理解。究竟是活动还是快乐本身更主要的问题；与介入一种活动的人是主要被这一活动的内在价值推动，还是被他期望享受作为这一活动的结果的快乐推动的问题没有关系。科耶夫这一点是完全对的：他说后一个问题并不许诺一个负责任的回答，从哲学的观点看是不重要的。而这一考虑是与色诺芬的论据无关的，因为这一论据只关心前一个问题。 205

我同意科耶夫的结论说哲人必须去市场，或者说在哲人和城邦之间的冲突是不可避免的，但是，我不同意他的论证的一个相当重要的部分。哲人必须去市场是为了在那里“吸引”潜在的哲人。他想使年轻人转向哲学生活的尝试必然要被城邦视为腐蚀年轻人的尝试。哲人因此被迫捍卫哲学的事业。他因此必须作用于城邦或统治者。至此为止，科耶夫还是和古代经典一致的。但是，最后的结果是否像他坚持的那样：哲人必须决定或者共同决定城邦或统治者的

政治呢？哲人是否必须欲望“以某种方式加入公共事务的整个决定，以便国家能够以一种使哲人的哲学教学成为可能和有效的方式来组织和管理”呢？或者我们可以以一种完全不同的方式来领悟哲学的政治、亦即哲人可以为了哲学而采取行动吗？

与科耶夫显然意指的相反，在我们看来，在哲人所必须采取的为了哲学的政治行为与他可能承担、也可能不承担的建立最好政体的努力之间，没有任何必然的联系。因为哲学和哲学的教育在所有多少不完美的政体中都是可能的。一个人可以引柏拉图《理想国》第八卷中的例子来说明这一点。柏拉图在那儿说，斯巴达的政体优于雅典，虽然他知道雅典的政体要比斯巴达的政体更有利于哲学教育的可能活动和存续（见557c6和d4）。的确，是雅典人迫使苏格拉底服毒而死。但是，他也被雅典人允许活着并从事哲学教育直到他七十岁：而在斯巴达他可能在幼年就要夭折了。如果哲人对一种好政治秩序的关心是绝对与指导他的哲学的政治行为的关心不可分离，柏拉图就不会赞成斯巴达了——哪怕是临时性的。那么，哲学的政治行为存在于何处呢？就在于如此来使城邦满意：哲人不是无神论者；他们不侮辱对城邦来说是神圣的东西；他们尊重城邦尊重的东西；他们不是颠覆者。总之，他们不是不负责任的冒险者，而是好公民，甚至是最好的公民。这就是无论什么时候和地方，也无论什么政体提出要求的时候，对哲学可以做的辩护。因为，正像哲人孟德斯鸠所说的：“在世界上所有的国家里，人们都要求道德。”“人类中固然有几个骗子，但是大多数人都是诚实的，他们热爱道德。”这一在城邦的法庭前对哲学的辩护是柏拉图以一种著名的成功所达到的（普鲁塔克《尼西阿斯》第23章）。这一效果经历所有时代一直持续到现在——除了黑暗时期之外。柏拉图在希腊城邦里所做的，西塞罗也在罗马做了，例如，其哲学的政治行为与他反对喀提林和赞成庞培的行动毫无共同之处。同样，法拉比在其中且为了伊斯兰、迈蒙尼德在其中且为了犹太教也这样做了。与科耶夫暗指的相反，哲人的哲学的

206

政治行为达到了完全的成功。一个人甚至有时要怀疑它是否是太成功。

科耶夫没有区分哲学的政治行为与哲人可能承担的旨在建立最好的政体或者改善现有秩序的政治行动。由此他就达到了这样的结论：一方面哲人不想统治，另一方面，他又必须欲望统治，这样，这一对立就涉及到一种悲剧性的冲突。而古代经典并不认为这一冲突是悲剧性的。色诺芬无论如何通过苏格拉底与桑梯普的关系还是观察到了这一冲突；至少在这一点上，看来在色诺芬和帕斯卡尔之间还是有某种共同之处。对于古代经典来说，在哲学和城邦之间的冲突是很少像苏格拉底的死那样是悲剧性的。

科耶夫的论据继续如下：哲人因为没有时间而不想统治，但另一方面，又不得不统治，他就只好满足于一种妥协的办法：贡献出一些时间来给予僭主或统治者以建议。人们阅读这一编年史，将得到这样的印象：哲人的这一行动是完全无效的，正像西蒙尼德和希耶罗的谈话是无效的一样。然而，这一结论并不使人们能推论出：因为哲人的干预政治仍保留在强力之内，他们就不应当去干预政治。哲人应当对城邦做什么的问题，依然保留为是一个开放的问题，是一个不会完结的讨论主题。但是，这一不可能由讨论的辩证法解决的问题，却可以通过更高的历史辩证法来解决。对我们过去的哲学研究表明，哲学远非在政治上是无效的，它彻底地变革了政治生活的特征。一个人甚至能够说，仅仅哲学的观念就有重大的政治效果。世界的整个政治历史除了是朝向一个普遍和等质的国家的运动之外，还能是什么呢？在这一运动中的决定性一步是僭主或统治者的行动（例如亚历山大和拿破仑）。但是，这些僭主或统治者却是哲人的学生。古典哲学创造了普遍国家的观念，作为基督教的世俗化形式的现代哲学则创造了普遍和等质的国家的观念。另一方面，哲学的进步及其最终转变为智慧，要求对以前的政治国家的“积极否定”，也即要求僭主的行动：只有当“所有可能的积极的（政治）否定”发生效力，并且政治发展的最

207

后阶段已经达到，对智慧的追求才有可能并将让位于智慧本身。

我不需要考察科耶夫对西方世界历史的概略描述。这一概述看来预先假定了正需要证明的命题的真理性。无疑，他从这一概述推出的结论的价值完全有赖于这一命题的真理性：普遍和等质的国家是惟一最好的社会秩序。这一社会秩序，像他所领悟的，是所有人在其中都得到充分满足的国家。如果一个人作为人的尊严得到普遍的承认，如果他享受到“机会的平等”，亦即相应于他的能力的机会得到国家或整体的很好关照，他也就能得到充分的满足。那么，即便在普遍和等质的国家里，的确没有任何人有好的理由不满意于这个国家，或者否定这个国家，也还不能从此推出说每个人实际上都满意于它，决不会想积极地否定它，因为人们并不总是理性地行动的。科耶夫是否低估了激情的力量？他相信由激情煽起的这一运动最终却达到一个理性的结果不是缺乏根据吗？除此之外，人们还将有一些很好的理由不满于这个普遍和等质的国家。为了说明这一点，我必须回溯科耶夫在其《黑格尔演讲录导论》中更广泛的论述。满足的程度是有差别的。那些较卑微者虽然作为人的尊严得到普遍的承认，并享受着所有相应于他们的较卑微能力和成绩的机会，他们的满足却不能和国家主人的满足相提并论。只有国家的主人是“真正满足的”。只有他是“真正自由的”（页146）。黑格尔不是大致说过在其中只有一个人是自由的国家是东方专制国家吗？那么，普遍和等质的国家是否也仅仅是一种不定的（如行星般循环的）东方专制主义？不管这可能是什么，并不确保负有义务的国家首脑应得比他人更高的地位。那么，其他人就有很好的理由不满了：一个不平等地对待平等的人的国家是不正义的。从一种普遍等质的君主制国家转变到一种普遍等质的贵族制看来就是合理的。但我们不可能就此止步。作为主人和奴隶的综合的普遍等质的国家，是工作的战士或战斗的工作者的国家。事实上，它所有的成员都既是战士又是工人（页114、146）。但如果国家是普遍和等质的，“战争和革命就是不

208

可能的”（页145、561）。此外，在严格意义上的工作，亦即对自然的征服或驯化，是已经完成了的，否则，普遍和等质的国家也就不可能是智慧的基础（页301）。当然，有一种工作还会继续，但是，这最后的国家里的公民将尽可能工作得少，在此科耶夫明显地参照了马克思（页435）。借用某人最近在类似上院的场合使用的一个表达，最后国家里的公民只是所谓的“工作者”，只是礼仪性质的工作者。“不再有任何战斗和工作，历史达到了它的终点，没有更多的事情需要做的了。”（页385、114）这一历史的终结将是很让人兴奋的，只是除了这一事实：按照科耶夫的意见，那将人提高到超出动物水平的，正是那种对血腥的政治斗争或真正的工作的投入，或者一般地表述为否定的行动（页490－492、560，378注）。这样，据说人们据此得到合理满足的国家就是人的人性在其中凋萎、甚或失去了自己的人性的国家了。那也正是尼采所说的“末人”的国家。科耶夫事实上肯定了古典的观点：无限的技术进步及其伴随物，作为普遍等质国家的不可或缺的条件，正是人性的毁灭。说普遍和等质的国家是命定要到来的也许是可能的，但肯定不可能说人对它是合理地满足的。如果普遍和等质的国家是历史的目标，历史就绝对是“悲剧性的”。历史的完成将揭示出：人类的难题、因而特别是哲学与政治的关系的难题，是不可解决的。千百年来人们付出了无限的斗争、劳作和心血、但还是始终抱着希望所做的不是为了别的，只是无意识地为朝向普遍和等质的国家开辟道路。而当他们一旦达到了旅行的终点，他们却认识到这一到达毁掉了他们的人性，就像走了一个圆圈一样，回到了历史的前人类的起点。空虚流转，虚荣循环。但只要人性还没有被完全征服，亦即只要太阳还在，人还在继续产生人，就没有理由绝望。总是会有“主人”（andres）反抗这一毁掉了人性的国家、或者说反抗其中不再有高贵和伟大行为的可能性的国家。他们可能不得不进入对这一普遍和等质的国家的单纯否定，进入一种没有被任何积极目标照亮的否定，进入一种虚无主义的否定。

209

虽然也许注定要失败，但这种虚无主义的反叛可能是代表人性的惟一行动，是一旦普遍和等质的国家变得不可避免时惟一可能的伟大和高贵的行动。但是没有人知道它是否一定要失败或者成功。我们对普遍和等质的国家的工作究竟在何时何地要开始其腐败也知道得很少。我们所知道的只是：它将迟早要消亡（见恩格斯，《路德维希·费尔巴哈》，Hans Hajek 编，页6）。一些人可能反对说，对普遍和等质的国家的成功反抗除了只是再重复从原始游牧部落到最后的国家的同一历史过程，不可能有别的效果。但是，这一过程的重复、一种给人的人性重新注入生命，不是要比非人性终点的无限持续更可取吗？虽然我们知道四季循环，虽然我们知道冬天还要再来临，我们不是还享受每一个春天吗？科耶夫看来给普遍和等质的国家中的行动留下了一个出口。在这一国家里，对政治领导权的斗争还涉及到暴力死亡的危险（页146）。但是，这种行动的机会只存在于很小的一个少数之中。此外，这不也是一个隐蔽的前景吗：在这个国家里，最后的人性避难所是政治的暗杀，而且还是以一种宫廷政变的特别卑污的形式？那么，所有国家的战士和工人都团结起来吧，当还有时间的时候，一起来防止“自由王国”的来临，全力以赴，一起来保卫“必然王国”——如果它需要保卫的话。

但也许构成人的人性的不是战斗或工作，而只是思想。也许构成人的目的的东西，并不是承认（对很多人来说，可能普遍地失去能满足其所得的力量），而是智慧。也许普遍和等质的国家只是由于这一事实是合法的：它的来临是智慧来临的必然和充分的条件，在这一最后的国家里，所有人都将合理地满足，都将得到真正的幸福是因为他们都获得了智慧或即将获得它。“不再有任何战斗或工作，历史已经完成了，不再有更多的事情需要做了。”人最终免除了苦工，可以从事最高和最神圣的活动，可以对不变的真理进行沉思（科耶夫，前引书，页385）。但如果最后的国家要满足人类灵魂最深的渴望，每个人都必定能够变成智慧的。在人们中

210

存在的最相关的那些差别就事实上一定会消失。我们现在理解了科耶夫为什么那样热切地反驳古典有关只有少数人能够追求智慧的观点。如果古代经典是对的，那么就只有少数人将在普遍和等质的国家里是真正幸福的，只有少数人将在其中并通过它发现他们的满足。科耶夫自己观察到最后国家的普通公民只是“潜在地满足的”（页146）。作为历史目标的所有人的实际满足是不可能的。因为这个缘故，我推测像科耶夫领悟的最后的社会秩序是一个国家而非一个无国家的社会：国家、或者说强制的政府，不可能消亡，因为所有人都得到实际的满足是不可能的。

古代经典认为，由于人性的软弱或依赖性，普遍的幸福是不可能的，因此他们不曾梦想历史的一个完成，因而也不曾梦想历史意义的一个完成。他们用它们的心灵之眼看到这样一个幸福的社会，一个人性在其中有最高可能的社会，这个社会就是最好的政体。但由于他们也看到人的力量是多么的有限，他们认为这一最好政体的实现要依靠运气。而现代人则不满足于和轻视这一乌托邦，他们试图确保实现最好的社会秩序。为了成功，或宁可说为了使自己相信能够成功，他必须降低人的目标。这样就致力于以普遍的承认来替代道德德性，或者，以从普遍的承认获得的满足来替代幸福。我们之所以说古代经典的解决方案是乌托邦的，就是在这个意义上说的：它的实现是未必可能的。而我们说现代的解决方案是乌托邦则是在这一意义上说的：它的实现是绝不可能的。古典解决方案提供了一个稳定的标准，我们可以据此判断任何实际的秩序；而现代的解决方案却毁掉了那独立于现实状况的一个标准的观念。 211

这个判断看来是合理的：普遍和等质的国家里如果有的话，其中也只有少数一些公民将是智慧的。而智慧者和哲人将不想统治。且不说其他，仅仅因这一缘故，普遍和等质的国家的首脑、或者说普遍和最后的僭主将不是一个智慧者，科耶夫看来也视此为理所当然。而为了保持权力，他将不得不压制一切可能导致人

们怀疑普遍等质国家的本质健全性的活动。他必须把哲学作为一种想腐蚀年轻人的企图予以压制。特别是，为了普遍和等质国家的利益，他必须禁止这样的教诲，乃至禁止这样的暗示：在人们中间存在着不可能被科学技术的进步所消除或者中和掉的政治上重要的自然差别。他必须命令他的生物学家证明所有人都有、或者将要获得作为一个哲人或一个僭主的能力。哲人这样就要被迫保卫他们自己或者哲学的事业了。因此，他们将有责任试图作用于这个僭主。一切看起来就都像旧戏重演了。但是，这一次，哲学的事业一开始就输了。因为这最后的僭主本人就以哲人的形象出现，而且是最高的哲学权威，是惟一真正哲学的最高解释者，是惟一真正的由哲学授权的执行人和执法者。因而他声称他并不是在迫害哲学，而只是在清除错误的哲学。这种经验对于哲人来说并不是完全新的。在以前的时代，如果哲人面临这样一种声称，哲学就会转入地下。它会在公开或显白的教诲中，调整自己以适应统治者无根据的命令，这些统治者相信他们知道自己其实并不知道的东西。而即便是哲学的公开教诲，也还是能通过指导潜在的哲人考虑永恒未决的问题而颠覆统治者的命令或教条。由于过去并没有普遍的国家存在，如果哲人越来越无法忍受僭主的统治，他也还可以逃往别的国家。然而，从普遍的僭主那里则无可逃避。由于对自然的征服，由于怀疑和对法律的畏惧已换成厚颜无耻，普遍和最后的僭主实际已掌握着无限的手段来侦查和清除思想的哪怕是最温和的尝试。科耶夫的理由是错的，但结论看来却是对的：普遍和等质的国家的来临将是世上哲学的终结。

212 在讨论科耶夫有关僭政与智慧这一命题中，我最大的希望只是想说明色诺芬有关这一重大问题的论述不仅是与哲学的观念相容的，而且是它所要求的。这一抱负当然是很小的。因为问题马上就来了：是否哲学的观念本身不需要合法化？在严格和古典意义上的哲学，是对永恒秩序或永恒原因或所有事物的原因的追求。这样，它就预先假定了存在着一种永恒不变的秩序，历史就在其

中发生，而它并不受历史的影响。换言之，它预先假定了任何“自由王国”只不过是“必然王国”中一个有赖于它的领域。用科耶夫的话说，它预先假定了“存在本质上是自身不变的，是永远与自己同一的”。这一前提并不是自明的。科耶夫拒绝它，而赞成“存在在历史的过程中创造自己”，或者说最高的存在就是社会和历史，或者说永恒不是别的，而只是历史，亦即有限时间的总体。在古典前提的基础上，必须在理解的条件与理解的根源之间做出彻底的区分；必须在哲学的存在与永存的条件（某些种类的社会等等）及哲学洞察力的根源之间做出彻底的区分。而在科耶夫前提的基础上，对人类事务的绝对依系变成了哲学理解力的根源：人必须绝对地呆在他地上的家里，他必须绝对地是大地上的一个公民——如果尚非必须是一个可居住的地上的某一部分的一个公民的话。在古典前提的基础上，哲学要求一种彻底的对人类事务的疏离：人绝对不应呆在他地上的家里，他必须是一个整体的公民。在我们的讨论中，在这两种对立的基本前提之间的冲突还几乎没有提及，但是我们总是把它放在心里。我们双方都显然从存在转到了僭政，因为我们看到了那些缺乏勇气面对僭政问题的人——et humiliter serviebant et superbe dominabantur［他们本身是依附和谄媚的，同时却又傲慢地凌驾于他人］，[③] 正因为他们只是谈论存在，他们便被迫还是逃避存在问题。

---

③ 李维，XXIV. 25. VIII.



施特劳斯—科耶夫通信集



THE UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO 37 • ILLINOIS

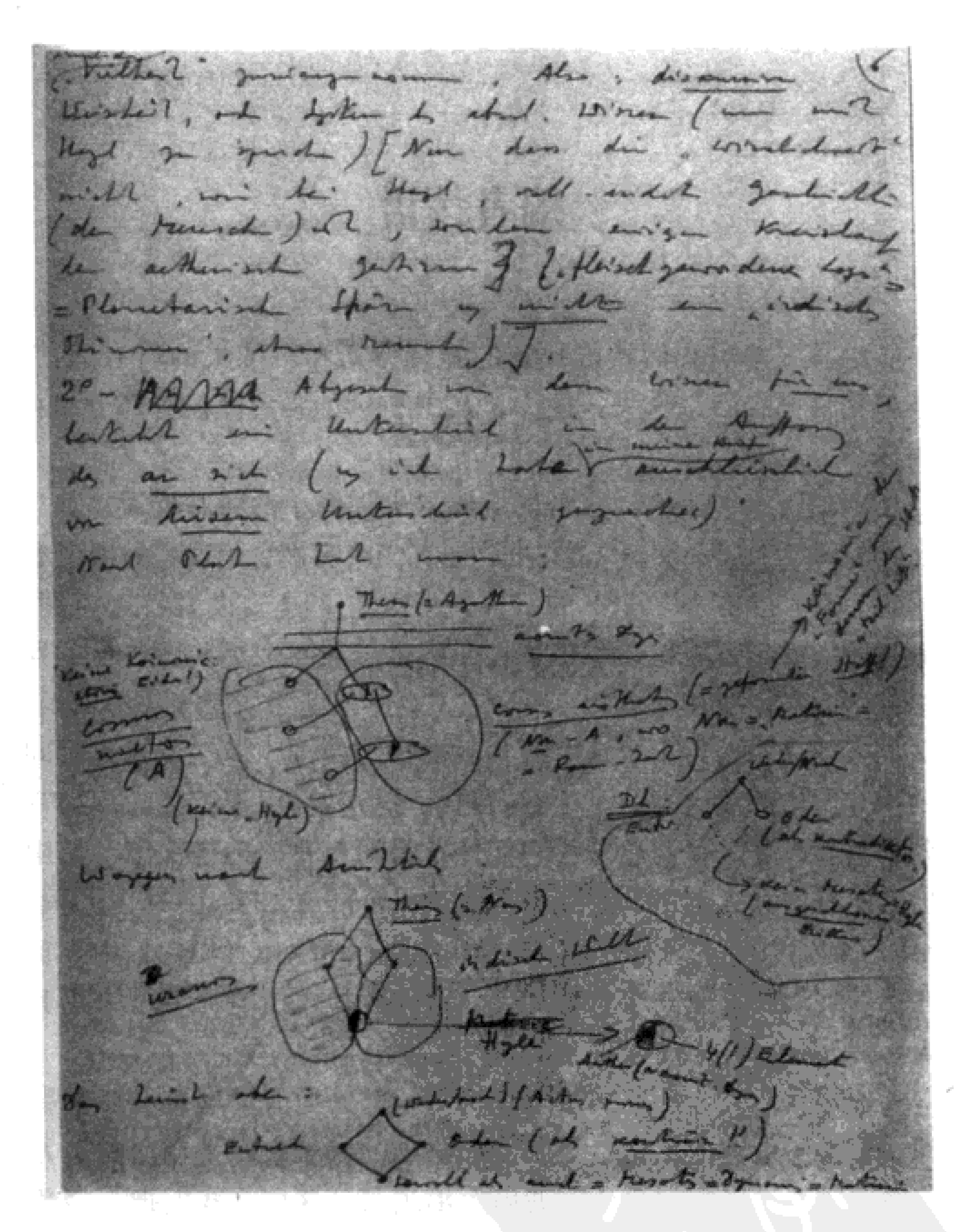
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE

4.9.49

Lieber Herr Kojevnikoff!

施特劳斯致科耶夫（1949 年 9 月 4 日）

James Dee 拍摄



科耶夫致施特劳斯（1957 年 7 月 1 日）

The University of Chicago Library 拍摄

编者按语

217 这里收集了我们所能找到的施特劳斯和科耶夫的所有通信。一些信件已经不幸佚失，至少，其中一封重要信件仅有部分幸存下来。

我们订正了一些专有名词上偶尔出现的小的拼写错误，如以Quesneau取代Queneau（奎索）。还有一些明显的笔误，如以《智术师》361指本来为261的一段，且对这些修改没有特别声明。施特劳斯晚年有时口述书信，他并不是总能发现那些由于他的秘书们因为对他所指的概念、原文或人名的不熟悉所带来的小错误。我们未加注明地订正了这些极少数的拼写错误，但在看来有疑问的地方所作的改动则一一注明。施特劳斯和科耶夫都经常用缩写的书名和人名，我们总是将它们完整拼写出来，但是保留了信中提到的书名和人名的一些特殊拼法如Phaidros、Phailebos（【译者按】分别指柏拉图的《斐德若》、《斐勒布》）等；原作者们在信中一贯在标题下划线，但并非总是如此，我们觉得也没有必要不一仍其旧）。

施特劳斯的笔迹公认难以识读。他的通信者要破解其中的疑问，不得不重建他的信：复制能够辨认的部分，留下空白的地方以便随后经过努力把辨认出的内容填进去。这也是我们把大多数信收录于此的方式。我们想对已故的P. H. v. Blanckenhagen教授表达我们特别的感激之情，因为他在健康情况已经十分不好的状况下，帮助我们处理了一些特别难解的段落。

218 空白处是因为甚至在经过了各方面的阅读高手的多次努力，有一个或几个字仍然难以辨认，或者因为我们用于工作的这个原

本或副本本身就有缺损。缺少的字或者一个字的缺少部分都用 <……> 指出。

作者们容易频繁在几种语言之间来回切换，这种切换增加了文章的生动性，但不幸的是，这种生动性在翻译中会不可避免地被丢失。

下面我们扼要介绍一下施特劳斯和科耶夫的相关情况。

他们年岁接近。施特劳斯 1899 年出生在德国西部一个叫基希海因的小城。科耶夫 1902 年出生于莫斯科。20 世纪 20 年代，他们在柏林初次见面，那时，两人正好都在研究宗教思想。施特劳斯的第一本书是《斯宾诺沙的宗教批判》（1930），第二本书《哲学与法律》（1935）结合了他早先对中世纪犹太和穆斯林思想家的研究。科耶夫在海德堡师从雅斯贝尔斯，博士论文做的是索洛维约夫的宗教哲学。

1929 年科耶夫搬到巴黎，施特劳斯 1932 年得到洛克菲勒奖学金后也来到巴黎。那时，两人彼此有了大量的清晰了解。他们俩早期的信件传达了在那个不平静的年代他们所面对的困难和不确定。通信伴随着他们后来事业的主要阶段：1934 年施特劳斯到了英国，1938 年才在美国得到一个教职，起初在纽约“社会研究新校”教书，1949 年至 1968 年在芝加哥大学任教。1973 年去世时，施特劳斯是安纳波利斯的圣约翰学院的布坎南驻院教授。

1933 年，科耶夫接过科伊热上一学年在巴黎高师开的“黑格尔宗教哲学”研讨班课程。科伊热关注才被发现和出版的黑格尔早年耶拿手稿，科耶夫集中研究的则是《精神现象学》。他每年开一个黑格尔研讨班，直到 1939 年第二次世界大战爆发。在这一系列的研讨班期间，科耶夫细致分析和解释了黑格尔原文，并进而仔细探讨了黑格尔学说中大量关键的论点。这些研讨班的材料 1947 年出版，用了一个平常的书名《黑格尔演讲录导论》。科耶夫与施特劳斯的信中谈到此书出版时，说这本书不是通常意义上

219

的“导论”。它结合了纲要、笔记和详尽的评论，以及几个系列的正式演讲稿的手稿。在有些章节人们几乎还可以听到其口头表达的韵律，而有些章节则是显然的写作以致只有通过看来理解，这些章节的轮番交替正增添了其冲击力。这本书的才气和非凡穿透性马上被人们认识到，它对法国及欧洲其它地区以致北美哲学的广泛持久影响，简直不可能被夸大。

战后，科耶夫没有再回学院生活，而是进入法国的经济部，担任罗伯特·马约林的助理，马约林曾是黑格尔研讨班的参加者。科耶夫很快在经济部取得了一个显赫职位，一直对制定法国的国际经济政策很有影响，直到1968年去世。科耶夫是关贸总协定条约法国方面的主要设计者，积极参与建立欧共体，也因为特有兴趣参加南北对话而广为人知。

他们的通信进一步证实了在他们对僭政的公开讨论中所显示的——尽管他们有着深刻的哲学和政治上的不同，但其实非常尊重对方。他们相互珍视对方的严肃和分享彼此的智慧。每一个都认为对方是自己惟一有意义的哲学对立面，并把对方作为最不可调和的这一对立面的代言人。表面上，他们之间的区别不可能再大了。施特劳斯是一个学者和思想家的化身，尽管他显然不像他有时表现的那么不食人间烟火。在风度举止上他非常直截了当而又谦逊。他的表达方式坦率，非常机警，常伴着些微有点古怪、好玩的眨眼。当他说话时，特别是在正式场合中讲话时，他居高临下。他有一个不寻常的本领，就是与其他人交流时可以自如地使用他们的术语以及迁就他们的水准。年青人聚集在他的课上，一方面固然是因为被他渊博学识所吸引，但同样也是因为施特劳斯能够聆听并直接说出他们最深切的关心，还有他所具有的常识判断与清醒。然而我相信即便那些对施特劳斯很了解的人，甚至最着迷于他的弟子们，也是逐渐意识到其思想的广阔、尖锐及力量。科耶夫则相反，他是世俗的，并在这一词汇所包含的很多意

220

义上看简直令人着迷。他也非常直截了当。他是一个学识广博的人，其《黑格尔演讲录导论》一书充分证明了他能够把谨慎的学问与大胆的思想结合在一起。但他怎么看都不是一个学问家。施特劳斯可能已经正确地挑战了他的看法——做一个行动的人与做一个哲人之间存在一种悲剧性冲突。然而，这并不是一种施特劳斯看来有过任何直接经验的冲突，相反，科耶夫的生活就是这一冲突。他在几封信中间接提到这一冲突，也不时说起它，虽然总是用一种反讽和超然的笔调。他的谈论大部分简直就是睿智与某种玩笑的闪光。他可能毋宁是令人不安的，正像他在本通信集最后一封信里所承认的，有时候他宁愿因为可恶而快活。我不时地在他的风采里感受到理智的力量与专注，而我只在心灵的伟大作品的风采里另外还感受过这种力量与专注。



1

23 Rue Racine
致科耶夫尼克夫先生
15 Bd. du Lycée
Vanves

12月6日，1932年①

221 亲爱的科耶夫尼克夫先生：

如果这张明信片能及时到你处，烦抽空今天（星期二）顺便到我们这里来，是关于那件主要的事情，当然也少不了而且首要是那些“一般”问题。万一这封信迟到，那就请星期三晚上来，我们在星期二或星期三晚8到9点恭候光临。

再见。

祝好。

您的

施特劳斯

---

① 德文明信片；为方便卡片归档，沿着边缘打了两个洞。（以下除特别标出外，信件由德文写成。——编者按）

2

致亚力山德罗·科耶夫尼克夫先生
15 Bd. du Lycée
Vanves

12月13日，1932年[①]

亲爱的朋友，

我们正搬家，匆草几行字是为了告诉你我们的新地址：

Rue de la Glacière，在皇港大道（Boulevard Port – Royal）和阿拉戈大道（Boulevard Arago）之间。那里的地铁站叫Glacière。

我们盼望在星期四晚上能见到你。

伙计，请接受我最热情的致意。

列奥·施特劳斯



① 法文明信片；打了洞。

3

222

12月17日，1932年[1]

亲爱的科耶夫尼克夫先生：

首先有关那件具体事，已随函封入我文章的第二部分，请原谅信纸和信封上有些污迹。我现在手边没有其他的，而我又想尽快把这事做好给您。

接着，关于私事：我们非常盼望星期三晚上在我们家里见到您和贝思嘉小姐。如果您不介意，能不能带几张唱片来？您可以想像得出，我妻子比我更渴望听到这些唱片。我对音乐的反对昨晚受到了第一次冲击，也许哪天咱们可以说说这个。

那么，星期三晚上见。

再见。

祝好！也代表我的妻子向您及贝思嘉小姐问好。

您的

列奥·施特劳斯

---

① 原件已佚，副本基于影印件。

4

地址：伦敦罗素广场蒙太古大街47号

<未标明日期>①

亲爱的朋友：

我这会儿非常渴，没有又好又便宜的法国葡萄酒。但我们有很棒的英式早餐——带有猪肉的火腿实在太美味了，因此依照无神论者的解释，这在摩西律法中也是被允许的——还有美妙的英式布丁和甜点。此外，英国人比法国人更温文尔雅。我发现［巴黎］警察局与［伦敦］外国人登记处真有天壤之别。我们在这里感觉比在巴黎好得多——只是在这没有朋友。我们只认识〈Hoganer〉先生和他的红色的 <……>，不过我们不经常见他。

223

你好吗？贝思嘉小姐怎么样？你的胡子变得更浓更硬了吗？不要忘了尽可能经常给我们寄照片，好让我们了解你这方面的发展情况。

我们的公寓正对着大英博物馆，我希望下周起能得到证卡，这样我就能开始利用它。

到目前为止，我只听了两堂关于英语发音的课，两位有点上年纪的、戴眼镜的小姐以一种十分滑稽的方式唱出这些英语单词。

如果你能写信告诉我自从咱们分别后你都发生了什么事，我将非常高兴。

你忠实的

列奥·施特劳斯

---

① 施特劳斯用英文写给科耶夫的明信片，可能写于1933年初，原件已佚。副本基于质量很差的影印件，原文右边边上几行被裁掉了，因为卡片被打了洞，还丢失了另外的文字。

5

伦敦，1月16日，1934年①

亲爱的朋友，

我现在已经适应了这里的生活，每天都去大英博物馆（步行片刻就到），研习霍布斯英语文献和霍布斯手稿。英国菜比法国菜更对我胃口。最重要的事是：我看到了唐宁街，世界最强大的政府所在地——比威廉街小很多很多。这给我留下非常深刻的印象。

你要的地址如下：克莱因②博士转伽达默尔博士（别名莫道尔③），Marburg an d. Lahn. Ockershäuser Allee 39，Germany。你要的引用语来自：海德格尔，《德国大学的自我主张》，布雷斯劳版，1933年，第12页。④

---

① 这封信用英文写成，原件已不存。副本基于质量不好的影印件。

② 雅各布·克莱因（1899-1978），施特劳斯和科耶夫一生的朋友，在马堡师从于尼克莱·哈特曼，获得博士学位。

③ 伽达默尔（1900- ），在海德堡大学做了很长时间的哲学教授，以他写的 *Wahrbeit und Methode*（1960；1975年译成英文《真理和方法》）著称。"施特劳斯与伽达默尔关于《真理与方法》的通信"收录于《独立哲学杂志》（1978）2：5-12。也可以参看："忆施特劳斯：伽达默尔访谈"，见达拉斯大学政治系《时事通讯》，1978年春，2：4-7；以及弗廷的"伽达默尔论施特劳斯：一次访谈"，《解释》（1984）12：1-14。

1933年的春天，伽达默尔、施特劳斯和科耶夫在巴黎相会。伽达默尔别名莫道尔（Moldauer），这似乎是施特劳斯和科耶夫之间的一个私人玩笑。

④ 海德格尔1933年5月在就任弗莱堡大学校长时的演说是在国社党获取政权后的几个月。由 K. Harries 以"德国大学的自我主张"为题翻译和注释，《形而上学评论》（1985），38：470-480。第474页相应于施特劳斯提及的原始出版物的那一页。

我很抱歉没有时间给你写一封真正的信。但是你想马上得到地址和引用语。

希望你能尽快给我写信，也许可以给我多讲一点这次难忘的讨论的“细节”。 224

你对兰斯伯格⑤先生有什么印象?

你忠实的

列奥·施特劳斯

你有科瓦热⑥先生的音信吗?

又及：没有必要做或者变成亚里士多德派或者〈……〉变成柏拉图主义者足矣。

---

⑤ 兰斯伯格(Paul Ludwig Landsberg,1901 - 1944),曾就学于胡塞尔和舍勒。他于1933年被波恩大学从教师的位置上解雇;他当时已出版 *Pascals Berufung*(波恩,1929),*Die Welt des Mittelalters und wir*(波恩,1922)以及 *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*(波恩,1933)。当他的 *Einfuhrung in die philosophische Anthropologie* 出版时(Frankfurt a/M,1934),他已去了法国,在那里他在《精神》上发表评论,政治上也很活跃。1943年,他在波城(Pau)被盖世太保逮捕,一年后死于 Oranienburg 集中营。

⑥ 科瓦热（Alexandre Koyré，1892年生于 Resotov - on - don，1964年卒于巴黎），杰出的哲学史家和科学史家。1910年前后他就学于胡塞尔和希尔伯特，在法国军队里参加过第一次世界大战，后定居法国，在巴黎高师任教。

6

<未标明日期>①

亲爱的科耶夫尼克夫先生：

我正埋头工作，但也陷入深深的担忧，换句话说，我处在与你相似的境况。巴勒斯坦那边没什么消息：古特曼②要去那里。法兰西的前景迄今为止也是一样，但人不能失去勇气。

尽管如此，你能否马上给我科瓦热的地址？我想尽快给他写信。

星期六我会去牛津。

祝一切顺利！

向你和贝思嘉小姐问好。

你的

施特劳斯

我妻子也向你们问好。

新地址：

伦敦 St. John' s Wood 大街 Elsworthy 路 2 号

---

① 可能是写于 1934 年 2 月或 3 月。原件已不见，这封信是基于一个抄本。

② 古特曼（Julius Guttluann，1880－1950），他的 *Die Philosophie des Judentums* 最为人所知，出版于慕尼黑，1933 年（英译本 1964）；1922 年至 1934 年之间他是柏林犹太研究院的主任。1925－1932 年施特劳斯与这个学院有过联系；他的《古代人与现代人关于犹太教哲学的争论》的副标题为“评古特曼的《犹太教哲学》”，作为他的第一卷论文集 *Philosophie und Gesetz* 的首篇。古特曼 1934 年成为耶路撒冷希伯来大学的犹太教哲学教授。

7

Elsworthy 路 2 号，NW3　225

伦敦，4 月 9 日，1934 年[①]

亲爱的科耶夫尼克夫先生：

为什么你的信一封没有收到？一点不知道你现在怎样了。你的工作、你的希望和你的忧愁发生变化了吗？给我写点什么吧，哪怕只是一张卡片。

至于我自己，只能说现在不错。我喜欢这个国家，对此可以像狄德罗说霍布斯那样：在这里要远比在法国时干渴（因为，这里的酒馆晚上 10 点整关门，且造酒的原料很昂贵）、严肃和有力。相对于法国的国家图书馆，大英博物馆是个让人喜爱去的地方。

我成了一个真正的霍布斯文献学家：手稿等等。霍布斯著作的出版计划（请一定慎重对待这件事）并非完全没有指望。牛津学院的主事者打算资助这个计划，因此我自己也还有希望。有关霍布斯最新的著作，出自阿伯丁郡的莱德（John Laird）教授之手，这是吉布森（Gibson）告诉我留意的，这本书比鲁比斯基[②]的好，但没有托尼斯[③]的好。这本书在提到我们共同写的 Recherches 文章时，把我描述成“一个非常能干的

---

① 付印的原文基于一份影印件，一侧质量不好，另一侧的抄本因装订归档而打了孔，使得一些原文缺失。

② Dr. Zbigniew Lubienski, *Die Grundlagen des ethisch – politischen Systems von Hobbes*, Ernst Reinhardt，慕尼黑，1932。

③ Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes Leben und Lehre*, Fromann，斯图加特，1886/1925 年第三次扩充版。

作家",④ 在那篇文章里我〈错〉用了吉布森的导言。最重要的是：我可能发现了霍布斯迄今为止不为人所知的第一部作品，由10篇随笔组成，头5篇是关于虚荣及相关现象的。这手稿最不济也是由霍布斯的一个学生在他的影响下写出来的。大约一周后，出版的事会有个说法。

在这里有几个朋友，但没有一个能像你一般可以与我们共度愉快的时光。

再说一次，我们一定不要失去联系。

我妻子和托马斯⑤向贝思嘉"叔叔"致以最温暖的问候，我对你的问候也不比他们的少哟。

你的

列奥·施特劳斯⑥

---

④ "近来特别能干的一个作家（施特劳斯，Recherches philosophiques，II，610）说到，霍布斯是（欧陆意义上的）自由主义的真正奠基人，他的绝对王权论是形成中的自由主义，任何一个彻底批判和反对自由主义的人都应该回到霍布斯。"莱尔德的《霍布斯》，Benn，伦敦，1934，p. 312，n. 1. 莱尔德指的是施特劳斯的 Quelques remarques sur la science politique de Hobbes：à propos du livre rècent de M. Lubienski，见 *Recherches Philosophiques*（1933），2：609－622。

⑤ 施特劳斯的继子。

⑥ 施特劳斯把这封给亚力山德罗先生<原文如此>的信寄到15 Bd. du Lycée，Vanves（塞纳河），这封信被返回到寄出的地址：2 Elsworthy Rd.，伦敦N. W. 3，返回的信上有手写的便条，上面写着："15 Bd. du Lycee 的地址查无此人。"于是，施特劳斯在信封的背面用英文写道："我非常抱歉——但是为什么邮局找不到你？就像一个英国人所说（英国人，你记得的，他们喜欢拿死亡说笑话，就像他们是最原始的人）——你死了或者被埋葬了吗？Arms 学院对关于手稿文集的问题表示赞同的意见：这文集肯定是霍布斯最早的作品。"然后他这封信用一个有着正确地址的信封装起来重新寄了回去。这些论文最近以霍布斯《三论集》的名义出版，N. Reynolds 和 A. Saxonhouse 编辑，芝加哥大学出版社1997年。

8

5月1日，1934年 226

亲爱的施特劳斯先生，

非常感谢你能给我写信。

请原谅我这段时间没给你写信，但除了我妻子和贝思嘉小姐，我也没有给其他人写信，甚至包括科瓦热。

这是因为一个浪漫的原因。我在四月里有了七八月的心情，为了一个改变，一个“阿里乌斯”女孩。

复活节的假期我完全没有事做，取消了第一场演讲，第二场演讲全然没有好好准备（这决不是最糟的事）。现在我的生活变得正常多了，起码我在准备我的演讲，而且今天给你和科瓦热写信。

你过得好这我很高兴，你做出了你的决定。我从来没有怀疑过你在未来会拥有最良好的前景。

给我更多的精确的详情，我会更快乐（毕竟，我是一个人，有着自己难以改变的本性的人）。

对于我，目前没有新的变化，也没发生什么好事。

高师仍然没有付给我款，对于这笔账我现在已经很怀疑了。

我的申请（以我的德国哲学博士为基础，与博士的最高级学位同等的资格证书）被拒绝了。希特勒要对此负责。有12个类似的申请。因而我没有发布我的课程，所以也就不能申请研究津贴。

入籍现在变得很难（因斯塔维斯基[1]事件），推荐信被严禁。一个很早以前欠我债的人还了我 3000 法郎（居然会发生这样的事）。现在我靠这笔钱活，但也很快要花光了。

所以我现在的心情比较阴郁。

我仍然很少工作，差不多大部分时间都花在我的讲稿上。

格丁[2]在高师有一关于中世纪哲学的演讲，我以前从没有听到过像这样的演讲！海涅曼[3]在索邦大学雷恩[4]讲座的演讲是不取227报酬的，所以也胡言乱语。

“我的”古莱维奇已经成了一个在波尔多的教授了。[5] 我目前没有关于科瓦热的有趣的消息。

请尽快给我回信。

---

① 斯塔维斯基（Serge Stavisky）开始是一个小罪犯，然而不久他操纵了一系列大的金融诈骗，同案犯是处于法国金融界的最高层的人们。当他的不切实际无法成功的计划崩溃时，警察发现在他能够暗示任何人之前，死于一种可怀疑的境况。无论如何，随后发生的丑闻击垮了政府，在 1934 年 1 月引发了巴黎的骚乱，导致了对外国人的强烈的恐惧［“Stavisky 事件”的影响在一些时间内持续对法国政治生活的所有阶层中产生作用］。

② 格丁（Jacob Gordin，约 1896 年生于圣彼得堡，1947 年卒于巴黎），曾与东方语言学院发生关系。他被认为是在说法语的世界的战后犹太人研究复兴风潮中最有影响的人物之一。

③ 海涅曼（Fritz Heinemann，1889 – 1970），是赫尔曼·柯亨的学生。直到 1933 年被迫离开前，他都在法兰克福大学做教授。随后他执教于牛津大学。他的 *Die Philosophic im XX. Jahrhundert*（斯图加特，1959）简短地提及了科耶夫和施特劳斯。

④ 雷恩（Abel Rey，1873 – 1940），历史学家和科学哲学家。1932 年科耶夫向他递交了一篇关于“L' idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne”的论文，以获得博士头衔。它由 Dominique Auffret 编辑，由 Le livre de poche 出版，巴黎，1990。

⑤ 古莱维奇（Georges Gurevitsch，1894 年圣彼得堡 – 1966 年巴黎），完成了他在德国的研究后移民法国，著有 *Les tendances actuelles de la philosophic allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*（Vrin，1930），此书

向你和你的妻子问好。

你的

AK

附：随信封上一张希特勒的照片，依我看，它能解释许多东西：他确实是非常安适与“惬意”的。

你妻子收到贝思嘉小姐的信了吗？

基于他在上述的年代里在巴黎大学所发表的一系列的演讲。随后他成为了最著名的社会学家。在第二次世界大战期间，他在纽约的社会研究新校研究生部执教。从 1948 年直到他去世，他在巴黎大学任教。在科耶夫写这封信的时候，现象学家 Aron Gurwitsch（1901 年 Vilna – 1973 年纽约）也生活在巴黎。

9

地址：伦敦 NW3，Primrose Hill Road 26 号

6月3日，1934年，伦敦[1]

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

谢谢你给我的信。请原谅我没有回信，请你把我写的这点东西作为一封信吧。

我怀着与你一样阴郁的心情给你写这封信，我相信一些有影响力的教授对我有兴趣。但这种兴趣是否及怎样同样表现在食物、香烟及诸如此类的东西上，又完全是另一回事。很快就是夏天了，这就是说在这个时候没可能着手做任何事了，我没有必要对你多讲这方面的所有细节，毕竟你对此也是有自己的体会的。

如果有一份适当的收入，我就会成为这个世上最快乐的人了。我已经写给你我关于发现霍布斯第一部作品的事。我已经复制了这份手稿，并在仔细阅读及研究它。现在能够肯定，它就是霍布斯的第一部作品。因为各种蹊巧的原因，发现这本书是多么好的事，但这对于我来说还意味着更多：即对你和科瓦热的异议的反驳，你们认为我对霍布斯的解释是一种固执的构建，不，现在我可以证明我并没有构建。自然，即使是最尽责的对原文的重构仍然与原文有所不同。这是显而易见的。但是它帮助我用一种我从来不敢梦想的具体方式表现我自己的对霍布斯的解释。以下是简要的提纲：

228

霍布斯的"青年时代"，也就是他41岁之前，在他知晓欧几里德和此后的伽利略等人之前，他受到经院哲学、清教、人文主

[1] 原件已丢失，这副本是基于一份有缺陷的影印件。

义以及他生活于其中的贵族政治气氛这四种力量的影响。更早一些，在他22岁的时候，他放弃了对经院哲学的研究，但这并不意味着他放弃了亚里士多德。亚里士多德，虽然不是经院哲学的亚里士多德，对于他来说仍然是哲人。然而，重心那时已经转变：从物理学和形而上学到伦理学和修辞学（关于热情的学说）。理论的位置现在被“英雄的美德”（改头换面的亚里士多德的慷慨大度）所替代，也就是美德（美丽、力量、勇气、存在的公开、努力追求伟大目标、高贵的生活方式）。这是第一点。第二点（受培根影响）就是，虽然他原则上承认古代、亚里士多德派的伦理学和对美德的探究，但他的关注点转向了美德的功能及其使用的探究、与他人共同生活（Mitleben） <……>的美德的探究。因此，那展示了道德生活的实例的历史，被认为比专有抽象规则的哲学学说更重要。这为霍布斯在他“青年时代”的历史研究提供了一个根本的解释。

<……>这样看来，霍布斯后来放弃了亚里士多德就是（彻底）可以理解的。因为他后来的教义只是试图在人们与他人共同生活的基础上理解<……>。也就是在人类“自然”，或用现在的话说，在通常的，“平均”的人的基础上<………………………………>

他这样做的具体方法，也是他用来对待热情的方法<……………………………>对修正和扭曲过的亚里士多德的伦理学也即贵族的美德的具体批判<……>这一批评在论文集里已经明显。贵族的原则是：荣誉、名望、骄傲，对其批评所用的原则，起源是清教徒的，即排除且贬低荣誉、名望和虚荣，它要求一种基本道德观念的革命，其结果是这一对立面：对虚荣的恐惧。

接下来，最重要和最困难的事就是如何展示这个对自然的机械决定论的解释如何从这一新的道德原则产生出来。在此基本的中介词是基于先天基础所给予触觉的意义，触觉现在已成为最重要的一种感觉。这差不多就是对〈这一事实的〉“认识论的”表达，即对（暴）死的恐惧成为一种道德原则。（这就是我在伦敦 229

的发现。)

请原谅我说了这么多胡话，这是为了弥补这封信开始部分的阴郁情绪，如果你那时有些哀叹，那么现在你可以笑了。

我妻子收到贝思嘉小姐的信，她已经写了回信。

托马斯长大了，在我适当的道德影响下，他的品行在发展，他经常回忆起“贝思嘉”叔叔与我们一起吃饭时的餐桌礼仪。

很愤憾我们一直没有见面，也许我们有机会在秋天的时候见上一面。两星期后，我妹妹从埃及来看望我们，我父亲想在德国以外的地方与他的孩子们见面，也许会是在巴黎。

对于你，有一个非常棒的消息——克莱因将加入我们的行列，他也“决定”要离开德国。

我们越来越想念美好的令人喜悦的法国葡萄酒。我和妻子向你表达最良好的问候。

你的

列奥·施特劳斯



10

5月9日，1935年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

很高兴收到了你的信，首先仅仅是因为又一次有了你的消息，其次是因为，恰恰是这封信给了我极大的满足。这直接因为巴黎的“哲人”、你现在——终于！——对他们有了论断，就如我一开始就对他们的论断一样。我知道，在巴黎只有一位真正才华横溢的人，那就是——科耶夫尼克夫。我不否认在巴黎也有一些比你更聪明的“辨证能手”，——但缺乏生命力的“尖锐”（附带说说，那总是证明细致研究的极端无聊）显然与理解和洞见毫无关系。理解就是美德（美德 = 知识），对紧要的东西有洞见并处理相关事情的人，都是“热情地”对事情而非事务感兴趣——而你是我知道在巴黎惟一一个对事情感兴趣的人，因此你是他们中最聪明的人。（但如果你把这些告诉别人，我就把你的信连同你对巴黎的判断寄到巴黎去！）当然有些人比你更努力，比如克莱因。他写了一本绝对一流的分析柏拉图及亚里士多德的数学哲学的书①——当然——你自然没有读这本书，由于你的情欲历险——这种历险自然比智慧的冒险更舒服。如果你不想沉迷于巴黎人的安逸生活，你必定会在哪天决断，试着 230

---

① 克莱因，Die griechische Logistik und Entstehung der Algebra，*Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*，*Astronomic und Physik*，Abteilung B；Strudien，vol. 3. fasc. 1（柏林，1934），pp. 18－105（第1部分）；fasc. 2（1936），pp. 122－235（第2部分）；由 Eva Brann 翻译，书名为《希腊数学思想和代数的起源》，MIT 出版社，1968。

转向这智慧的冒险。这就转到第二点，关于你的信给我——我应当加上——还有我妻子的快乐：我指的是你对贝思嘉小姐的谈论，你与她的关系仍未“决断”，换句话说，没有像一些对贝思嘉小姐怀有恶意的人对我们所说的断掉。对此我不需要说什么，因为你很清楚我对这件事的看法。如果我妻子不是这么忙，她很早以前就会给贝思嘉小姐写信，并邀请她到我们这儿来。你给贝思嘉小姐写信的时候，请告诉她：如果她给我妻子写信，我妻子将会非常高兴；如果她能来这里看我妻子，我妻子会更高兴。

当然我们必须谈谈。但既然我不再是洛克菲勒奖学金得主，我们要见面只有一个办法，就是你到我们这里来。我们有一幢小房子，所以即使是一位像你这样高贵的客人来也有足够的房间。所以在圣灵降临节来吧，这次旅行不会是遥不可及的。

我真的很生气你不读我的书②却把它借给愚蠢的格丁，他甚至连一行字都读不懂。请试读一下导论和第一篇吧，导论部分很大胆，就是这个也会吸引你。然后给我写信，告诉我你读后的反应，在我看来这是我写过的最好的东西。

同时，我关于“霍布斯政治科学的起源”的研究已经完成。我相信这个研究是成功的。除了我已经提到的克莱恩的研究，它是企图从现代偏见中获得根本解放的第一次尝试。有几次我提到了黑格尔，而且没有忘记提到你的名字。此研究将会是在我的遗著的第一卷，因为找不到德国出版者也找不到英文翻译者。

今天早晨我得到了英国人明确的拒稿信！

---

② *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis und seiner Vorläufer*, Schocken，1935 年柏林出版。由 Fred Baumann 翻译，书名为《哲学和法律》(*Philosophy and Law: Essays Toward the Understanding of Maimonides and his Predecessors*)，费城：美国犹太出版协会，1987。由 Eve Adler 翻译，SUNY，1995。

经济形势很严峻，我的津贴到10月1日为止，这钱仅仅够维持最低的生活需要。这笔津贴明年是否还有仍是一个问题。如果确实没了，我们将会搬到哪里，只有上帝知道了。我没好运气，亲爱的科耶夫尼克夫。 231

立刻给我写信，尽快来我们这里来。

给你最好的祝愿，我妻子也祝福你。

你的

列奥·施特劳斯



11

Vanves，11月2日，1936年

亲爱的施特劳斯先生，

非常感谢寄来你的霍布斯书，[1] 我已从头到尾读完。我立刻得说：这是我所读过的最好的有关哲学史的书。总而言之，这是一本非常好的书，我从中学到了很多。诚然，我不了解霍布斯。但是你的解释非常有说服力，不可能不是这样，没人会给你找事。

我没给你马上回信，因为我打算给你写一封非常长的信，告诉你关于霍布斯-黑格尔问题和我自己的沉思过程。我比任何时候更想念我们的交谈——噢，这是一个有待实现的目标，却又是一个仍然没有实现的目标，我真的没时间来实现它。此外我的手也给我带来了麻烦，我写得太多了，现在我的手有了粘液囊炎。原则上我应该休息两个星期。但这不可能，因此我至少必须省去一些不是绝对有必要的书写。所以有了这封简短、不充分的信——

黑格尔-霍布斯

你来信所言完全正确。黑格尔无疑以霍布斯为出发点。做一个比较确实很有价值，我愿意与你一起来做这个比较。

主要差异：黑格尔有意识地要“返回”古代人（“辩证地”，232 也就是说经由“霍布斯”）。有一种 summum bonum［至善］，即通过哲学进行充分的自我-理解（self-understanding）。但是人只能在一个理想的国家中（恰如柏拉图所言）充分理解自己（从而使

---

① 《霍布斯的政治哲学——其基础和起源》，Elsa M. Sinclair 翻译，Ernest Barker 作序，牛津：Clarendon 出版社，1936年。

自己“满足”)，这种国家只能通过历史并且在历史的终点实现。因为这是“实现天上的王国”（reality of the kingdom of heaven)。其含义是，这就是此-世的，有如古代国家一样；而在这一此-世却要实现（基督教的）彼世。这就是为什么这种状态先定地不仅要有“知识”也要有“行动”（volonté)。尽管其最终原因也是哲学的知识，但这种知识是关于行动和通过行动的知识（人的“否定性”，也就是说创造性的，而不仅仅是揭露<或者展示>的行动)。斗争→历史上主人与奴隶的辩证法→在理想国家的公民中综合这两方面（主人和奴隶)。

具体差异：霍布斯没有看到劳动的价值。对死的恐惧不足以使人类“理智”。只有当他也劳动（在畏惧中和出自畏惧)，为主人劳动，也就是说只有当他在做服务，怕［死］的奴隶才获得知识（自由的观念→斯多亚哲学→怀疑论→基督教)。这解释了作为“阶级斗争”的历史，也就是说，作为有一个最后综合的主人和奴隶的辩证法的历史。

自然科学（伽俐略-牛顿的，也是霍布斯的）是关于劳动的奴隶的伪“科学”。由1789年革命解放的前奴隶放弃了它。他的科学成了哲学（黑格尔的哲学)，基于它，人能够把自身作为人来理解（而最终，这种通过奴隶劳动的<进程>和其意识形态发生的转变是必须的!)。奴隶的科学导致了：1、先验论；2、主观的唯心论；3、“颅相学”。这就是说唯物的就是人类学（在霍布斯的理论中也有)。为什么？因为奴隶不想斗争（霍布斯的中产阶级)，必然逃避到彼岸（“信仰”)，在那里寻找他的满足（从来没有找到这个地方)。对彼岸的纯粹理论的取消产生主观的唯心论（更一般点说，知识分子的“事物本身”或“纯粹科学”等的意识形态，也就是说，要飞人“绝对”价值（“纯粹的洞察力”，也就是17世纪的唯理论)。但是事实上这些纯粹的凭直觉获知的价

值仅仅是被给予的给予物,[②] 亦即自然。因此,整个过程结束于唯物主义。出路:承认作为义务的价值。[③] 最初这会导致"乌托邦"("疯狂"),但如果人类准备为之奋斗的话,就会导致革命。这是最终的(主奴的)综合:劳动者的斗争导致劳动者的工作(全民服兵役作为法国革命主要的结果,依照黑格尔!)。这就是"每一个人和所有人的行动" = 理想国家,这种状态下,每一个人是一个公民。这就是说{士兵与平民、}公仆,从而用他自己的行动创造和保卫这国家。

233

总而言之:

霍布斯没有能够重视到劳动的价值,因此低估了斗争("虚荣")的价值。根据黑格尔,劳动的奴隶认识到:1、自由的观念;2、通过斗争实现这一观念。这样,最初的"人"总是主人或者奴隶;"完全的人类"——在历史的"终结"处——则是主人和奴隶(亦即两者都是及两者都不是)。只有这样才能满足他的"虚荣",在其中,他被他所承认的人承认,从而也这样理解他自身(在黑格尔的哲学中)。这种对满足的理解的丝毫不缺就构成至善。但是一个人只能理解满足,而满足的先决条件是劳动与斗争。[仅仅对死亡的恐惧只会带来宗教(=不幸)]。主人不杀奴隶只是为了让奴隶为他劳动。真正的主人则从不畏惧。

同时,我重读了柏拉图,我仍然认为你低估了《蒂迈欧》。

1、柏拉图首先是想教 Dion,即几何学(而不是"美德"本身)。

2、在我看来,柏拉图后来发现"辨证法"是不充分的,于是转到"分割方法",这种方法暗示了物理学(数学的物理学)的首要地位。

3、《政治家》以《蒂迈欧》为先决条件。

---

② vorgegebene Gegebenheiten。

③ aufgegebene Werte。

所以："观念" = 人类的"理想"不能在人自身中发现。他不得不被领会为"在宇宙中的一个位置"。这个位置就是他的"理想"。国家的组织必先要以宇宙组织的知识（或某些知识）为前提条件。

对此，你有何想法？

现在，谈谈个人的问题。

我被承诺不久将获得法国公民身分。然后我有可能得到一份奖学金，直到现在，我为赚钱做了很多无意义的工作，图书馆（5小时）+疯狂的法国人（为别人代笔写作）（2小时）+2门课。一门是关于黑格尔的（第VI章B和C），第二门是有关培尔的（我正为科瓦热代课，他现在埃及）。我选择培尔是因为对宽容问题感兴趣。对他来说，什么是新教徒与天主教徒的问题，放在今天就是什么是法西斯主义和共产主义。我以为在培尔那里，中间立场的动机和意思比大多数现代"民主党人"更清晰。 234

很愤憾我们的通信这么少，当然这主要是由于我懒散。但请相信我，这与"内在的原因"无关。在"为人"与"哲学"上，我一直都非常赞赏和珍视你。

请尽快给我回信，祝你和你妻子一切都好。

你的

AK

12

巴黎，6月22日，1946年

亲爱的施特劳斯先生，

谢谢你关于法拉比（Farabi）的论文，① 我在这个领域绝不是一个专家。所以就你的解释我不能给你一个专业的判断。但对一个外行来说，它看上去很合理，无论如何，这篇论文非常有趣。

但是我对其中的问题比对历史性的论题更感兴趣。

在过去的岁月里，我自己思考了很多有关智慧的问题。我最后的一门课就是献给这个问题的。现在我正出版一本书，由出席过这门课的一个人（奎索）② 来出版我的黑格尔课程的大纲，还有一些演讲的副本。这当中，最后一门课的内容全是有关智慧的。这本书很糟糕，我没时间细细处理它，但书中仍然包含了一些有意思的东西，尤其是有关智慧、实现和幸福（用黑格尔的话就是：满足）。我很想知道你对此的看法。只要书一出来，我马上给你寄去一本。

我很想与你、克莱因有机会一起讨论，在这里我几乎没有可以谈
235 话的人，维尔③非常聪明，但是缺少某种东西，我不确切知道是什么。

---

① “法拉比的柏拉图”，Louis Ginzberg，圣经卷，纽约：犹太人研究学会，1945，pp. 357－393；后作为《迫害与写作艺术》的“导论”以简短的和修改的了的形式再版，自由出版社，1952。

② 奎索（Raymond Queneau，1903－1976），一位诙谐而富于创造的多产作家，伽利玛（Gallimard）出版社的一位编辑。

③ 埃里克·维尔（Weil，1904－1977），跟施特劳斯一样，他也在卡西尔的指导下写了学位论文。1933年，他迁入巴黎，在那里他参加了科耶夫的研讨会。战后他任教于 the Ecole Pratique des Hautes Etudes，随后在里尔和尼斯的大学任教。

科瓦热是完全的精神不定。去年克莱因写信给我说圣约翰学院有邀请我的可能,[④] 那时我不能去，现在我将很乐意前往，但克莱因没有再写信提这事。

我不想直接问他，可能他不想第二次提名我。但如果你能向他提起这事，我万分感激。

向你及你的妻子问好。

你的

科耶夫

④ 克莱因 1938 年来到了美国，不久之后就任教于安那波利斯的圣约翰学院，从 1949 年到 1958 年，他是这个学院的院长。

13

法国经济部

4月8日，1947年

亲爱的施特劳斯，

我几乎在同时收到了你1943年和1945年的论文，[①] 关于古典政治哲学的论文强烈地吸引了我，无论如何——十分感谢。

我有这样的印象，基本上我们的想法并不像它们看起来的那样不同，多么遗憾我们不再有机会详谈，因为我们的想法确实不可能由通信来完善表达，论文和书甚至更难。

顺便说一下，我的书仍然没有出来，当它出来了，我会马上给你寄去。

科瓦热由于你对他有关柏拉图的书[②]的批评态度很受震动。我说的只是纯“实质性”的批评。但他显然“内心有愧”……

你的确可以安排一次欧洲的“研究之旅”，毕竟，在美国有很多钱做那种事，所以我几乎没有可能去美国做一次纯粹的旅行。

我仍没有写洛维特的书评，我也没有特别的愿望来做这事。

236 5月1日我可能去日内瓦（开会），我也许会在那呆上4－6个星期。

你跟克莱因有联系吗？他会来欧洲吗？如果你们俩能一起来

---

① 很有可能是 The Law of Reason in the Kuzari，美国犹太人研究学院学报（1943），13，pp.47－96；在《迫害与写作艺术》中再版，自由出版社，1952，pp.95－141；以及“论古典政治哲学”，《社会研究》（1945），12，pp.98－117；在《什么是政治哲学》一书中再版，自由出版社，1959，pp.78－94.

② 科瓦热，《发现柏拉图》，哥伦比亚大学出版社，1945。

就太好了。

维尔完成了他的巨著,③ 非常感人，很“黑格尔-马克思”化，确实受到我的课的影响。但结尾是谢林式的：诗意-哲学，沉默的智慧。最终你会不得不读它，我遗憾自己没有写这样一本书。

可能我仍会做这事，如果我扔掉行政事务……得到一小笔钱，“什么都不做”。

向你及你的妻子问好。

你的

A. 科耶夫

---

③ *Logique de la philosophic*，巴黎，1950，那是维尔的 these principale，他的 these complenentaire 是一本短小但是很有用的关于黑格尔的书。而且这些作品受到科耶夫的黑格尔主义的很大影响，维尔后来的作品愈加变成新康德学派。

14

纽约63区牛津大街3202号
8月22日，1948年①

科耶夫尼克夫先生，你好：

终于开始给你写信了，在我转入正题之前，我要谢谢你给我马勒伯朗士的书（我欠你多少?）。我问你，你是否准备对我即将出版的小书《论僭政：色诺芬〈希耶罗〉义疏》② 做评论。在法国，我晓得，除了你本人和克莱因，没人会懂我在追求什么（我是那种人：就是当可以通过锁眼同样好地进入的时候，是拒绝通过开着的门进去的），克莱因永远那么懒散，我会把我的小书给你寄去的。——现在谈正题。

只有现在，在假期期间，我才找到时间通读你的《导论》。③此书不同凡响，我的意思是，这是一本不同寻常的好书及有趣味的书。除了海德格尔，我们同时代中可能没有任何人能够写出一本这么全面同时又有智慧的书。换句话说，在我们这个时代，没有人像你一样杰出地为现代思想做过这样的事。把这个总的优点放在一边，你的书还有一个真正不可忽略的价值，使《精神现象学》变得可理解了，我确信不仅仅对于我如此。

237 你的解说作为一个整体给人这样的印象：你把黑格尔哲学视为绝对的知识，并拒斥自然哲学及其作为一种教条的和不必要的剩余物的含义。人们因此会更惊讶地发现，你又承认黑格尔论证

① 这封信是由打字机打出来的，用的是德文。
② 由阿尔文·约翰逊作序，《政治科学经典》，纽约，1948。
③ 《黑格尔演讲录导论》，巴黎，伽利玛，1947.

（体系的圆圈）的说服力完全依赖于自然哲学（页 291，最下；页 400，第 3 段；页 64）。实际上，自然哲学显然不可或缺。除此之外，历史进程（页 349，注 2；页 391）的惟一性如何能得到说明呢？只有当在无限的时间里可能只有一个有限持续的“地球”，它才可能必然是惟一的。（顺便提一下，关于地球的起源与终结，黑格尔是否有明确陈述？在拉松［Lasson］编辑的《百科全书》（*Encyclopedia*）中，除了对进化理论的排斥，我没有发现这方面的东西。它是怎样与地球时间上的有限调和的？）此外，为什么这个惟一的短暂有限的地球会没有受到大灾难（每一亿年出现一次）的毁灭性打击，以致历史进程全部或部分地反复？只有一种目的论的自然概念可以帮忙我们回答这个问题。如果自然不是由一种历史的观点来安排结构或秩序，那么就得走向一种比康德的先验偶然性更为彻底的偶然性（这是黑格尔反对的）（对照页 397 的下面到页 398 的上面、页 301 第 2 段与页 434 的中间部分，页 404 注 1 和页 432 第 2 段）。但如果自然哲学是必然的（必要的），无神论就必须被拒绝了（页 378）。

如果一个人预先认定每一哲学都在于从思想中把握它的时代精神，也就是说，预先认定一切都是围绕这个问题，那么，对承认的欲望的推论是令人信服的。否则，这个推论是专断的。为什么自我意识和争取承认的斗争不应被理解为从 zoon logon echon［理性的动物］派生而来呢？自我意识以这种欲望为先决条件？对沉思的努力不也是一种欲望？所有欲望都指向不存在的东西（what – is – not），但只有对欲望的欲望（the desire for desire）指向非存在本身（non – being as such）——可是承认（譬如孩子对父母、弱者对强者的承认）难道不始终是一种既定的状况？

争取承认的斗争使人成为人。因此，当且仅当人们获得普遍的承认时，他们才会完全满足。我在这里发现一种含混：a）他们应该满足，对普遍承认不满是非理性的；b）他们是满足的。鉴于 a），人们是非理性的；他们设法破坏单纯的理性的公

共生活（第400页第2段有这种暗示）。鉴于b），人们并不满足；他们向往幸福；他们的幸福并不等同于他们获得承认（页334和页435）。

238 致力于行动的伟大人物通过斗争所追求的承认乃是敬仰。这种承认未必会被终极国家（End－State）所满足。终极国家中不可能出现伟大的事件，这一事实恰恰会最好不过地导向对终极国家的虚无主义式的否定。只有一种途径可以避免这一结果，即通过柏拉图－黑格尔的假定："最好的国家"以某种方式由完全理性的人——亦即哲人来统治。换种说法，只有当争取承认的斗争是争取完全的自我意识或争取完全的理性的一种隐秘形式，或换句话说，只有当一个人若不是哲人就不是一个真正的人，当过行动生活的人在本质上是从属于哲人的——这就是说，在你离开黑格尔（在我看来是为了坏的原因）的地方也仍然跟随黑格尔：对照页398的第一段，以及398－400，275－279，286－291，这一结果方可避免。（鉴于这些段落和页293，我要谈的是——这只是我刚才所说的话的另一种说法——你好像低估了这样的事实：在黑格尔看来，启蒙拒绝基督教教义本身。黑格尔将会正确地拒绝你所谓神秘主义的东西——作为一种不适用于圣经宗教的非概念）因此，不是承认而只有智慧才能使人真正满足（对此你自然也会如是说）。因此，终极国家的特权在于智慧，在于智慧之统治，在于智慧之普及（414a.，385，387），而非在于其普遍性和同质性本身。但如果智慧不变成公共所有物，大众就依然是宗教——亦即一种本质上是个别性的和个别化的权力（基督教，伊斯兰教，犹太教……）——的奴隶，这意味着普遍－同质的国家衰微和沦落无法避免。

无论如何，如果不是所有的人都变得智慧，则对几乎所有人来说就是，终极国家等于是其人性的丧失（页490，491和492）。因此他们不可能对此有理性地满足。基本的困难也显示在：一方面终极国家是作为战士－劳动者的国家被提及（114，146，560f.），另

一方面它被认为是不再有战争的阶段，以及尽可能少的劳动（真的，严格地说，根本不再有劳动［145，385，435n.，560］，因为自然将被彻底征服［页301第3段，和各处］）。此外：大众只是潜在地满足（145f.）。

如果我拥有比现在多一些的时间，对于为什么我不能相信你所描述的终极国家是人类的理性的或者仅仅是事实上的满足，我可以陈述得更充分，推测得更清晰。但为简单起见，我今天只向你提尼采的“末人”。[4] 239

什么时候你再次旅行，我们好再见面？无论如何，早点给我回信。祝好。

你的

列奥·施特劳斯

我重读了你最近的两封信——包括你对维尔的判断。我只能重复：我很少见到像他这样虚浮的人。你说：他缺点什么——我说：他缺少实实在在的东西，实属游谈无根。

④ 尼采，《查拉图斯特拉如是说》，序言，第5节。

15

政治与社会科学研究部
社会研究新校
66 West 12 th Street New York 11, Grammercy 7 –8464

12月6日，1948年

15 Boulevard Stalingrad
Vanves (Seine), France

亲爱的科耶夫：

我给你寄去我的色诺芬研究，你可能会在《批评》(*Critique*)或其它任何一本法语期刊上对它进行评论吗？我真的非常盼望得到你对此的评论，因为你是能够理解我的意图何在的三个人之一。

你忠实的

列奥·施特劳斯

16

芝加哥大学 240
芝加哥37，伊利诺斯州
政治科学系*

5月13日，1949年

亲爱的科耶夫尼克夫先生：

我非常高兴在一本早些的《批评》上看到你计划对我的《色诺芬》做评论。现在我在4月份的《批评》的封底没看到你的名字，取而代之的是维尔关于马基雅维利的文章。你放弃了计划吗？我对此感到很遗憾——因为我本打算把你的报告作为我7月份计划写的一篇随笔的诱因，在这篇文章里我将讨论我们的不同之处。请让我了解这件事情的前前后后。

一个另外的请求：你能否让你在《批评》杂志工作的朋友从此以后按上面的地址给我邮寄《批评》？你可能已经知道我于1月底以“政治哲学教授”的名义来到了芝加哥大学。

什么时候会给我回信？你好吗？你的“法哲学”① 进展得如何？

祝好！

你的

列奥·施特劳斯

---

* 以下施特劳斯发信地址除特别标出外，均为“伊利诺斯州，芝加哥37，芝加哥大学政治科学系”。——编者按

① 科耶夫的《法权现象学纲要》(*Esquisse d' une phénomenologie du droit*) 最初的写作是在1943战争期间完成的；由伽利玛出版社于1982年在科耶夫身后出版。

17

Vanves，5 月 26 日，1949 年

亲爱的施特劳斯先生：

非常感谢你 13 号的来信，我对于仍然没有回复你非常早以前的那封信表示极大的歉意。

原因实在是因为它提出了很多非常重要的问题，以至于不能用一个简短的回答来对付，我已经思考过这些问题，回答它们我有很多话要说，但是我还没有时间把它们都写下来。

241 不管怎样——万分感谢，因为你确实非常友好地评判了这本书，而关于这本书的形式，它是饱受批评。

我已经非常仔细地读了你的《色诺芬》，而且从中学习到了不少东西。

我没有放弃评论这本书的打算（但是《批评》的封面只是出现了一次预告）。关于这个评论我甚至已经写了 22（！）页，但这仅仅是全部的 2/3。现在，首先，我不知道我什么时候会写完剩余的 10－15 页；其次，这篇文章对于《批评》来说似乎太长了（尽管 Bataille 准备付印我写的任何东西）。

无论如何，我将尽快把我手上的稿子打印一个副本给你寄去。我有另外一个想法，可以出一本书（也许是由 NRF 出版），这本书包括对话的法文译稿和你的书的译文（不含注释，或更准确的说，不含“技术性的”注释），还包括我写的评论（关于你的《色诺芬》）。你认为如何？

自然，为了决定这事，你必须先看到我写的评论，但是你“原则上”是怎么想的？无论如何我认为你的《色诺芬》与对话的法文原文一起出版是再好不过的了。

另外，我的身体不是特别好：疲倦，肾病，心脏也不好。

太多的工作，及个人的成功，但极少有结果。

我在埃及呆了一个月：给我留下很深的印象。

我很高兴你的物质问题最终解决了，学生们怎么样？

向你及你的妻子问好！

你的

科耶夫

附笔：我会与维尔讲关于你要他们把《批评》改寄新地址的事。



18

6月27日，1949年

242 亲爱的科耶夫尼克夫先生：

谢谢你的来信，我太忙了，没有给你回信。今天，在夏季学期开始之前又热又潮湿的天气里，我找到了时间给你写信。

我就开门见山吧，我最关心的就是能看到你写的批评（无论是哪种可以阅读的形式）。我同时非常希望你已经完成了剩余的1/3 - 22页之后的部分。

关于你提到的出版的事，我实在想不出以下两者有什么不可能：1、你发表在《批评》上的评论；2、你建议的书（包括《希耶罗》的译文、我的解释和你的批评）。我完全同意出版这本书的想法，即使我还没有读到你的批评。如果你尽早告诉我事情的进展，将不胜感激。

听到你的身体不好我非常难过，*σωμα σημα*,[1] 确实一年不如一年，我也这样。这显然是件令人沮丧的事：越年长，也越清楚地明白，一个人理解的东西多么少，无知的程度更加剧了。对此也许有一个可疑的补偿，那就是，人们可以比早些年更容易和更快捷地识破饶舌者和骗子的观念之缺少清晰。*θεωρωὶν*［沉思］的*εὐδαιμονία*［幸福］确实仅仅*ποτε*［偶尔］才获得，ut philosophus dixit。[2]

你什么时候能回信呢？

我和我妻子向你问好。来自于

你的

列奥·施特劳斯

---

① Soma sema；希腊双关语："身体是坟墓"；见柏拉图的《高尔吉亚》，493a 3，Cratylus，400c。

② "沉思的幸福真的只是有的时候才会有，哲人这么说。"参考亚里士多德的《形而上学》，XII，7，1072b 25。

19

Vanves，8 月 15 日，1949 年 243

亲爱的施特劳斯先生，

请原谅我今天才回你 6 月 27 日给我的来信。但我想首先完成你的要求，搞出一个清晰易读的手稿。

我昨天刚刚完成：我校正了副本（打字稿），并给你寄出了（芝加哥大学，按照［你的］要求转寄）。我希望这不会太迟，尽管你想在 8 月初就得到它。

《批评》停刊了，9 月份的那期将是最后一期。

也许我会将我的评论在萨特的《现代》（*Temps Modernes*）上出版，尽管我并不太有兴趣这么做。

关于我的文章，我相当不满意，我不得不零散地写作，因此，它的结构就非常不完美了。

要读这本书（色诺芬－施特劳斯－科耶夫），不得不等到这个假期末了，那样，你就能让我知道这个想法对你是否有吸引力。

向你和你的妻子问好。

你的

科耶夫

20

9月4日，1949年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

非常感谢你给我寄来你的评论文章。你能想象，我抱着强烈的兴趣立刻读了它。你为此投入了这么多，这是我所得到的最大称赞。我还不能对你的实质性批评马上说什么，但是，我已抱定主意，一旦你的文章刊出，我就会在一个公共刊物对你的论点做最彻底和深入的讨论。我很高兴又一次看到我们在什么是真正的问题上意见一致，如今各方面在这问题上不是否定就是浅薄。

244

⇓　　　⇓

存在主义　马克思主义和托马斯主义

此外，我很高兴最终有人深思熟虑地和具有完备知识地阐述了现代的立场——而没有海德格尔胆怯的暧昧。

因此我热切地渴望有可能加入到这场争斗中来。[①] 接下来的几周，我要全力以赴准备一个系列的关于“自然正当与历史”的公开演讲。——在同一个主办单位主持下马利坦先生也曾发表了一个系列演讲！——那在明年将会出版。

现在来谈谈我们要出版的书的事。因为各种各样的原因，我将十分欢迎《色诺芬－施特劳斯－科耶夫》的出版。如果你有可靠的出版商，请让我知道，以便生意方面的事（一个正式手续）——版权问题能够得到立刻解决。关于《希耶罗》的翻译，我想就一些重要的要逐字翻译的章节，以及翻译是否要改变把关

---

① 在原文中用的是英文。

（我假设你想以已经出版的法文翻译为基础来做——因此，同样的，版权问题必须要解决）。至于我的文稿，一些注释是很紧要的，如果你想要，我可把它们列在一起给你。但是所有这些要花一段时间。因此我在考虑为什么你不可以先把你的部分放在《现代》出。我宁愿它立即出版，然后我会作出我的答复（以及一系列关于《论僭政》的附加部分），然后由你决定，你是否想加一个答复，或许还加一个“最后判语”在法文版里。

无论如何，尽快让我知道你的打算和计划。

我碰巧发现了雅斯贝尔斯的《历史》(1949)[②]：一个好心的德国北方的新教徒牧师，甚至在关于两性关系上充满了令人安慰的话和真诚，恰好是因为这个原因，他永不会达到清晰或深刻。 245

希望尽快收到你的回信。

我妻子和我向你致以亲切的问候。

你的

列奥·施特劳斯

② 雅斯贝尔斯，*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*，Artemis－Verlag，苏黎士，1949。

21

Vanves，10月10日，1949年

亲爱的施特劳斯先生，

请原谅我今天才答复你的上两封回信，我在西班牙度假，前天才回来。

具体的事：

关于我的文章，我还没有做任何事，但我将试着尽快在杂志上发表(《批评》现在已经证实倒闭了)。

同时我将与伽利玛出版社谈“色诺芬－施特劳斯－科耶夫”一书出版的事。我已经决定用有些老的翻译，因此可以不用付任何版权费用，当然，你的一些注释最好还是要翻译一下。我确实只是认为，那些严格说来是技术性的注释、参考书目等等应该省略。就我个人来说，如果你就我的批评的应答也可以付印的话，我将很乐意，但这要取决于出版商（页数问题等等)。

你的芝加哥提议，我非常有兴趣。我相信和你保持有规律的联系不仅对于我们个人是极令人愉快的，而且，至少对于我来讲，它也会带来哲学上的极度刺激。

（请原谅第一页上的污迹——我没有注意到它）我将弄出简历，并与科瓦热讨论，然后寄给你。我不认识“大人物”，但我可以得到下面的推荐：

246 1、威尔科克斯教授（经济学)，美国驻伦敦、纽约、日内瓦、哈瓦那等地方的代表团的主席。

2、本地的ECA（“马歇尔计划”）人士。

这些会有用吗?

科瓦热说他不想主动介人这事，但如果有来自芝加哥大学的

人向他问起我，他会极力推荐我的。

法国外交部很感兴趣。但科瓦热告诉我，任何法国官员的介入都会对我的前景不利，是这样吗？

夏季访问职位的时间是 10 周吗？对此会支付多少？这不是钱的问题，更多与名声有关。

无论如何——非常感谢你的建议，你着手的每件事都可以代表我。

关于那些论文及那本书，我将随时告诉你相关信息。

向你和你的妻子问好。

你的

科耶夫



22

10月14日，1949年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

十分紧迫：

关于你的论文和“色诺芬-施特劳斯-科耶夫”一书，如果包括我的答复文章，我看一是出版的费用会提高，二是我可怕的缓慢速度会耽搁出版。所以现在就着手吧（go ahead）。①

有关你的简历等——感觉可以提及威尔科克斯和巴黎的ECA人士，只要他们不是声名狼藉的共产主义者——所有其他的愚蠢 247 都是可以原谅的。科瓦热完全对，法国外交部的人如果未被要求而主动介入只会坏事。但是“致可能相关的人士们”云云（或者有法文的相当说法）的一份对你的评述，由外交部的大人物用法文来写肯定会有用，因为这可以显示出你在政治上也不是完全没经验。

夏季课程：这应该不是关于名声的事。每个人，包括prima donnas［首席女歌手］，也用这种方式出卖自己。我相信你会和科瓦热得到的一样（有多少我不知道）。我不能着手做更多的事了，除非我得到你的简历。

我和妻子向你问好。

你的

列奥·施特劳斯

① 原文里用的是英文。

23

Vanves，12 月 26 日，1949 年

圣诞快乐，亲爱的施特劳斯先生，

经过仔细思考（这种思考要在这里重述便太冗长乏味了），我决定结束芝加哥计划。别的原因不说，主要因为它是一个“微妙棘手的事”。我希望你不会在这一点上反对我。无论如何，十分感谢你的建议。

我真正遗憾的只有一件事：我们没有机会在可预知的未来面对面讨论我们俩都关注的的问题。我在这里，不管想不想，都没有机会进行哲学的讨论。

关于我们的书：

奎索热切地读了你的书（+色诺芬），他发现我的论文也有意思，适合出版。因此他绝对想出版这本书，他期望这本书会取得大的成功。

然而，他是太热切地说到这本书，以至于伽利玛本人想要读你的书和我的论文，但论文必须做些修改，因为仅有的一份校正了的副本给了梅洛·庞蒂（Merleau Ponty）的《现代》，因此在正式合同递交给我们之前还有一些时间。

如果你坚持的话，奎索也准备复印注释。然而，这将增加不少成本（由于里面的希腊文）。他还担心这些注释会吓跑一些读者，因而限制这本书的发行量。 248

另一方面，他（和我）很乐意有一个“后记”。

仍然需要为《希耶罗》找个翻译，也要为你的书找个翻译。翻译的酬劳可能从你的稿酬中扣除。关于我们的稿酬，将以页数来分。对此你有什么反对意见吗？

我很想知道对于我的论文你是怎么看的，我自己对它相当不满意。我写它的时候处在一种困难的环境下，有大量的中断：结果它的范围太广，同时又不清晰。但我没时间也没愿望再加工了。或者你认为我必须要为这篇论文再做些什么?

向你和你妻子问好。

你的

科耶夫



24

1月18日，1950年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

我刚刚才收到你12月26日的来信。

非常遗憾我们暂时不能见面，我也从没有机会讨论*περί τῶν μεγίστων τε καί καλλίστων*①。

我很高兴地听到我们的书的进展的消息，让我们从商业问题开始谈：我的出版商拥有版权，不是我。但关于后记的情况就不同了，因为我正在写，为免烦琐，我建议你以你的名义取得后记的稿酬，扣掉税等等之后，转交给我在巴黎的一位亲戚。

249

我认为你的批评是清楚的和意味深长的：风格的修正可能值得。但对有些东西我没有判断，因为我的法语不够好。

一旦事情处理完了，我有了一些空，我将用英文写后记。我想出版商不会反对我在美国的杂志发表这个后记：毕竟，这也是为这本书做一些宣传。

同时我已经开始准备关于“自然正当与历史”的六个公开演讲。进度极其缓慢。我还在为第一个演讲工作，是关于历史主义（=存在主义）批判的概要。

你读过普雷斯科特（Prescott）《墨西哥的征服》和《秘鲁的征服》吗？它比任何童话都更令人难以置信。

我妻子和我向你问好。

你的

列奥·施特劳斯

① peri ton megiston te kai kalliston；“关于最伟大和最美丽的事”。

25

3月24日，1950年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

我的出版商送来了伽利玛（Mascole）写给他的信——正好在正式手续办好前不久（另一个出版商恰在这个过程中接管了我的书的出版事宜）。但正式手续不会耽搁主要的进程。我个人对此只重视两件事情：（a）排版前我要看到我那部分文章的译稿；（b）翻译权只限于翻译成法语（也就是说，不能从法语翻译成其他任何语言）希望译稿不会延迟。财务方面（平均150美元）没问题。250

你看了海德格尔的《林中路》吗？很有意思，很多地方甚至很杰出，但总体上是糟糕的：最极端的历史主义。

你好吗？尽快回信。

你的

列奥·施特劳斯

26

巴黎，4月9日，1950年

亲爱的施特劳斯先生，

请原谅现在才回复你3月24日的来信。

我见了奎索，他说你的那两个条件理所当然。

科瓦热那里有一个译者，我希望这项工作可以尽快开始。

你能指出要翻译和印刷的那部分注释吗？

另一方面，梅洛·庞蒂不想在《现代》发表我的文章。托辞是《现代》不发表评论。事实上，他拒绝刊用有实质性的理由，从他给维尔的信中可以有明显的发现。

我对此可以理解，实际上，我在论文中说的是：梅洛·庞蒂和其他人的作品，在政治上与哲学上都没意思。

我还没读《林中路》，但我会读的。 251

我想你的出版商与伽利玛之间的法律事宜会得到解决，我不需要参与之中。

祝好！

你的

科耶夫

27

6月26日，1950年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

请原谅我这么长时间的沉默——一切都糟透了。同时，我与伽利玛签了合同，我现在向你推荐一个译者：古热维奇（Victor Gourévitch），我的一个学生。今年秋天他将带着芝加哥大学的奖学金到巴黎大学学习，显然他的法语非常好。他已经请缨承担翻译的事——不管可以从出版商那里得到多少报酬。我当然以为，他从出版商那里得到通常的补偿是绝对合理的。如果你能安排这件事我将非常感激，倘若还没有找到译者并已开始工作的话。古热维奇做翻译可以有很大的优势：他有时会在芝加哥，这样我可以跟他讨论翻译问题的细节。无论如何，我诚挚地要求你马上告诉我这个安排是否可以接受，原因还在于：一旦翻译很快完成，我将很快开始就你的评论写我的回应。这个夏天我有三四个紧急的委托事务要完成，所以必须计划。

我多么想和你谈论περὶ ἀρχῶν（以及μερὶ ἀρχῆς①），我已经又一次对付起历史主义来了，也就是说，对付海德格尔，惟一彻底的历史主义者，而且我相信我看到了一线光明。在 <……>，就是说，极端令人厌倦的平面［上］，海德格尔的立场是民族主义的最后避难所：国家，甚至“文化”，完蛋了——所剩下的一切就是语言——当然也有由于1933－1945年的结局必须做的修改。

252

① “关于原则”（以及“关于本原”）。

你看了卢卡奇的《青年黑格尔》吗？在思想上和写作上的正统－斯大林主义者。但作为 Wilhelminian 黑格尔研究的一个矫正是有用的。我已经浏览了列宁和恩格斯的书——不合口味。

祝好！

你的

列奥·施特劳斯



28

7 月 28 日，1950 年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

谢谢你给我斯蒂凡罗（Stephano）的消息。

至于我的结论或后记，我打算 8 月份写，因为学年中间很难集中精力做一件事。而且，由于我也不得不处理很多其它事，我想等到确有把握在 1950 – 1951 学年中能够一次全部完成并出版的时候，从事这篇后记的写作。否则，后记的写作就要推到明年夏天了（1951）。下列事情进展得怎样了：（a）色诺芬《希耶罗》的译文？比如，在布德版全集（*Collection Budé*）中没有这篇的译本吗？（b）斯蒂凡罗预计什么时候完成？（c）你寄给我的你写的批评是最终确定的版本吗？如果不是，我将不得不等你的定本。无论如何，我要你用航空信（我付费）把这三个问题的回答尽快给我寄来，这样我好安排 8 月的计划。

你也许会对这个消息感兴趣：克莱因和胡塞尔的儿媳妇结婚了。

253 希望你身体健康。

祝好。

你的

列奥·施特劳斯

29

8月5日，1950年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

在信纸的背面，有一张我希望翻译出来的注释的清单。如果翻译能够在绪言或别的什么地方指出，在英文原文中包含有大量的注释，而在法语译本中被省略了，我将十分感激。

我计划明天开始写后记。

祝好。

你的

列奥·施特劳斯

导言

Ⅲ场景	注5
A 人物及其身份	注14，31，32，44，46
B 情节	注51，61，65
C 特定术语的使用	注6 去掉最后一句
Ⅳ关于僭政的教诲	注25，34，46，57，50 参考改为“参考上面注44”和去掉注释末尾的参考
Ⅴ两种生活方式	注47 去掉“（见ⅢB，上面注12）”59，70 去掉“和Ⅳ中指明的段落，上面注45”）
Ⅵ快乐与德性	注49
Ⅶ虔诚与法律	注10

254

30

9月14日，1950年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

随信附上后记，我称它为重述，因为我认为问题是完全开放的——“后记”将给人一种显然是结论的印象。而且，尤其是，我非常愿意得到你的应答。对于被你的《导论》困扰的读者，你必须阐明其中的难点。如果我的攻击成功地使你阐明那些不清楚之处，我将十分满意。

不幸的是，我又有两个要求。首先，我希望得到伽利玛的保证，我保留《重述》的英文原作版权，或者更准确的说，他只享有法文翻译的版权。其次，因为多方面的原因，题献和题语（麦考利）必须在法文版里保留。

我想斯蒂凡罗会把《重述》的翻译给我看的吧。

对你的早日回复我将非常感激。

你好吗？

祝好。

你的

列奥·施特劳斯

31

9月19日，1950年 255

亲爱的施特劳斯先生，

感谢来信以及寄来的《重述》。（我非常喜欢这个名字，只不过我不知道该如何把它翻译成法文！）

我在西班牙呆了3个星期，回到巴黎的那天收到了你的信。

我立刻带着极大的兴趣读了你的信，自然，我不得不说，必须留下一些东西给读者：读者应该继续自己的思考。

我完全同意结论。也许更清楚地说：关于存在问题的根本不同不仅与真理标准问题有关，还与善恶问题有关。你诉诸道德良知来反驳我的标准－论证。但这二者存在一样的问题。托克曼德和捷尔仁斯基有“良心愧疚”吗？[1] 普遍同质的国家是“好的”，仅仅因为它是*最后的*（因为无法想像这个国家里有战争和革命——仅“不满足”是不够的，它还会拿起武器！）

另外，“非人”可以意味着“动物”（或者用“自动机器”更好）和“神”。在终极国家里自然不再有我们意义上的*历史*的人。“健康”的自动机器是“满意的”（运动、艺术、性事等等），而“有病的”自动机器就被锁起来。鉴于他们不满足于自己的“无目的的行为”（艺术等等），他们就是哲人（如果他们有足够的“沉思”，他们就能够获得智慧）。这样他们就变成了“神”。僭主

---

① 托克曼德（Torquemada，1420－1498），西班牙宗教裁判所的长官；捷尔仁斯基（F. E. Dzerzhinski，1877－1926）根据列宁的指示组织了苏维埃秘密警察（肃反委员会［契卡］，之后是OGPU，然后是NKVD，再后是克格勃）。托克曼德和捷尔仁斯基两人都以残忍而臭名远扬。

成了管理者，一个由自动机器且为自动机器制造的“机器”中的一个齿轮。

所有这些对于我来说似乎相当“古典”。一点不同是：根据黑格尔，所有这些并不是从开始就正确，而是最终变成正确。

现在，我比以前更好地理解了某些新东西。

人类的行动实在都是为了能够谈论它（或者为了能够听到

256

它被谈论），反过来，人们能够谈论的只是行动；关于自然，人们只能（数学和审美地）沉默。历史的行动必然导致一个明确的结果（因此：演绎）。但达到这个结果的途径各种各样（条条大路通罗马！）。对于这些途径的选择是自由的，而这个选择决定了关于行动及结果的意义的谈论的内容。换句话说，物质的（也就是实质的）历史是惟一的，但说出的（也就是描述的）故事完全各式各样，这取决于对如何行动的自由选择。例如：如果西方人继续是资本主义者（也就是说，也是民族主义者），他们将被俄国击败，这就是，终极国家将如何出现。然而，如果他们“整合”自己的经济和政治（他们正这样做着），他们就能击败俄国，这就是终极国家（同样的普遍和同质的国家）将如何达到。但在第一种情况下，它将以“俄语”被谈论（用李森科［话语］等等），在第二种情况下，则是用“欧洲话”。

至于我自己，是通过标准问题而走进黑格尔的。我只发现了三种可能性：

（a）柏拉图－胡塞尔的“本质直观”（对此我不相信［因为人只能相信它］）；（b）相对主义（在这个理论中人们不能生活）；（c）黑格尔和“循环”，然而，如果人把循环作为真理（包括道德）的惟一标准，那么，其它的万物将自动跟随。

我曾一度相信第四种可能性：自然是“同一的”，因此，古典的标准可以留给自然。但现在我认为人们对自然（数学）只能保持沉默，因此：一个人或者保持“古典的”沉默（比较，柏拉图的《巴门尼德》和第七封信），或者是“以现代风格”闲聊

(Pierre 培尔)，或者就做一个黑格尔派。

但是，就如我所说的，所有这些都可以留给读者自己去思考，你的“重述”本身对我来说非常明晰有用。原文中只有一页我要求你修改或删去。

我指的是第 13 页：“科耶夫否认……（《希耶罗》Ⅱ.11 和Ⅱ.14）。”②

这段话基于误读，我也很愿意改进我的原文以便……③



② 出处似乎是在 188 页及下一页。

③ 信在此处中断了；至少有一张丢失了。

32

257

9月28日，1950年

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

非常感谢你的来信，“重述”不是可以译为类似“再表述”的意思吗？或者用一个合成的可以表达“第二次陈述”意思的词？如果没有可供的选择，我愿意接受 Réplique 或类似的译法。

我知道你的一些论证相当显白，而我对它们的回应也是显白的。除此以外，问题还在于，我们俩是否在各方面都能彼此理解。因此，例如，我不认为你在信中给我举出的考虑是充分的。但这样对于现在（一个学年的开头）来说就扯得太远了。

关于“重述”（希特勒）的第13页，我完全愿意删去这段的中间三句：As is shown by his reference…… under his rule。但我不能接受你关于用其它表述替换“好的僭政”的意见。我自然知道斯大林是同志：甚至在这里你也看到色诺芬多么现代。

请别忘了提醒奎索关于“重述”版权的事。

我的一个学生古热维奇将试着与你联系，你的《导论》给他留下了非常深刻的印象。

你已经看了卢卡奇的东西吗？

祝好。

你的

列奥·施特劳斯

33

1月19日，1951年 258

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

十万火急——翻译进展如何？以及：关于我拥有出版“重述”的英文原文版权的事现在有回音了吗？我不怀疑我有这个权利，但是需要得到出版商的确认。

你怎么样？我从尤凡纳[①]听说你和你的政治观点。他刚才还在这里，而且很看重你，也看重你的书，但他不知道你，一个官员，与书的作者是一个人，同一个你。

盼你尽快回信。

祝好。

你的

列奥·施特劳斯

---

① 尤凡纳（Bertrand de Jouvenel，1903 - 1987），政治记者和政治理论作品的作者，关于他的生涯参见 Zeev Sternhell，《既不是右也不是左》，加利福尼亚出版社，1986，各处。

34

259 2月22日，1951年①

亚历山大·科耶夫先生
15 Bd. Stalingrad
Vanves (Seine), France

亲爱的科耶夫先生，

非常感谢你2月5日的来信。但不可能再在一封信中重开我们之间的长篇争论了。我们必须再次试着将它出版。

今天给你写信是与我们的书有关的事，NRF确认了你在信中所写的事，为此我十分感谢你。但又出现了另一个问题，我的时间很紧，我在想何不委托古热维奇来修正翻译稿，我完全信任他的语言能力和勤奋。这个方法还有另外的好处：在翻译显然出了错的地方，可以在咖啡馆里立刻解决，不用不得不为这问题来麻烦trans-Atlantic的职员们。在少数几个古热维奇不能确定合适翻译的地方，他就写信告诉我（他的地址是：法国巴黎，巴黎大学，大学城，美洲之翼）。如果这件事情能够安排好，我心里的一块石头就落了地。对于这个安排，我们也没有财务方面的问题，古热维奇告诉我他乐意做这个工作。如果你能让我知道你对这个主意的看法，我将十分感激你。

你忠实的
列奥·施特劳斯

LS/mkm

---

① 此信是由打字机打出，用的是英文。

35

7月17日，1952年 260

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

昨天我给你寄了一篇随笔和我的一本小书《迫害与写作艺术》。里面的有些内容你是知晓的，你能帮我在《批评》或别的杂志上评荐它吗?①

《僭政与智慧》怎么样了?

你关于奎索的评论非常好玩,② 你对于自称为哲人、不像有理智的人那样去努力而是享受其“悲剧”处境的老妇与青少年们的评论，我特别喜欢。

祝好。

你的

列奥·施特劳斯

① 《迫害与写作艺术》(自由出版社，1952)，此书由 Yvon Belaval 以“Pour une sociology de la philosophie”为标题在《批评》上做过评论，1953年10月，68/69：853-866；施特劳斯对 Belaval 所作评论 H. Sabine（萨拜因）的一个评论性的回应，以“论一种被遗忘的写作方式”为名在《芝加哥评论》上发表，1954，8：64-75，又在《独立哲学杂志》上再版，1978，2：27-31。

② 科耶夫，Les Romans de la Sagesse，《批评》，1952年5月，8：387-397。

36

巴黎，8月11日，1952年

亲爱的施特劳斯先生，

前天我收到了你的信和书，非常感谢你寄给我。

我已经读了那篇评论，① 正如你所说的，他看上去不像是个伟大的哲人，我完全同意。

261 我没有《论僭政》出版方面的消息，你的一个全权代表会处理这件事，这本书肯定迟早会出版。再说，涉及到“永恒问题”的地方，过分的着急不合适。

我正在把我的演讲“概念与时间”改造成一本书，我已经写了大约150页，但这几乎不到它的一半。到目前为止或多或少进展顺利，因为我正在与“伟大的不知名的人们”打交道：巴门尼德、柏拉图、黑格尔。但现在轮到科耶夫先生了，这是一件相当棘手的事。

至少我有3个星期的空闲时间，剩下的时间里我只能在星期天写这本书，每个星期天只能向前推进12-15页。它又将是一本难以辨读的书。但愿那里面有某些［值得一读的］东西！

祝好。

你的

科耶夫

---

① 可能是“论科林伍德的历史哲学”，《形而上学的评论》（1952），5：559-586。

37

巴黎，10月29日，1953年

亲爱的施特劳斯先生，

非常感谢你寄来的《自然法》一书。[①]（我已经把《批评》的事委托给维尔先生。）

几天前才收到这本书，还没有完整阅读，但我已经发现了这是一本优秀的书，人们确实可以从这本书中发现什么是至关紧要的。我很愿意在《批评》上写你这本书的评论，但我正在写我自己的书，而且只有周末有空，因此……

关于问题本身，我只能重复同样的话，如果存在着类似于“人性”的东西，那么肯定你一切都对。但从前提得出推论与证明这些前提不是一回事。而从（某种有问题的）结果中引出前提，则总是危险的。

你有关“祖辈的土地”的《圣经》引语[②]最有问题。据此人们当然可能推断出对苏联或别的什么地方的集体化的谴责，但人们也能据此证明，永远保留中国农民动物般的饥馑生存（在毛泽东之前）等是正确的。 262

但所有这些都几乎不是哲学。哲学的任务是解决与“人性”相关的基本问题，但在那一关联中又带来了问题：是否下面两者

---

① 大概是《自然正当和历史》，芝加哥大学出版社，1953.

② 亚哈国王垂涎他的邻居拿伯的葡萄园，拿伯拒绝放弃葡萄园，因为“上帝禁止我把祖先的遗产给……”［国王们21：］-3，引用了《自然正当与历史》中的题语。亚哈和拿伯的故事的结局在此直接与施特劳斯和科耶夫之间的争论有关。

不矛盾，即一方面谈论“伦理”和“应当”，另一方面遵照一种“给予的”或者“天生的”人类本性来进行谈论。对于毫无疑问具有这样一个本性的动物，不存在道德上的“善”与“恶”，最多是健康的或者生病的，野性的或者驯服的。由此人们可能推断，正是古代人类学会导致大众训化与民族优生。③

“现代”人类学导致道德上的无政府状态和无味的“存在主义”，除非我们假定（上帝知道为什么）人可以给出人的价值。但如果，依据黑格尔，我们假定人在某时候回到他的开始（通过从他说话的纯粹事实推论他所说的东西），那便实际上存在一种“伦理”，它责令人做导向这一终的（=智慧）的每件事情，并谴责阻止这一终的的每件事——在朝向“普遍同质国家”前进的政治领域里也如此。

祝好。

你的

科耶夫



③ Massendressur und Volkshygiene。

38

4月28日，1954年① 263

亚历山大·科耶夫先生
15 Blvd Stalingrad
Vanves（Seine），France

亲爱的科耶夫先生，

我收到了我们的书。② 我看了我那部分的翻译，有的翻译令人满意，有的则不那么令人满意。谁是Hélène？斯蒂凡罗出了什么事？我建议你让奎索 把评论的副本寄一份给海德堡大学哲学系的洛维特教授，洛维特会了解我们之间争论的问题。③

我计划在6月的下半个月去巴黎。我渴望与你相见，但愿你那个时候在巴黎。

你忠诚的，
列奥·施特劳斯

---

① 此信是由打字机打出，用的是英文。

② *De la tynannie, par Leo Strauss; traduit de Vanglais, par Helene Kern, Precede de Hieron, de Xenophon, et suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojeve*, Les Essays LXIX，巴黎Gallimard出版社，1954.

③ 洛维特（Karl Löwith，1897－1973），他是胡塞尔和海德格尔的学生，在马堡任教直到1934年被挤出这个大学。靠了洛克菲勒奖金他在罗马过了两年，然后在日本的仙台大学继续教书，之后到哈特福德（CT）神学院，再后是社会研究新校的研究生部，1952年，他接受了海德堡大学的教授之职。他的大量作品主要是关于黑格尔、尼采和海德格尔的，其作品收集在9卷的*Sammtliche Sebriften*中（J. B. Metzler，斯图加特，1981－1988）。他与Strauss的通信见《独立哲学杂志》（1987）4：105－115；（1988），5/6；177－191。*Mein Leben in Deutschland vor und nach* 1933. *Ein Bericht* 这本非同寻常的回忆写于1940年，发现和出版于他死后（Metzler，1986）。

39

6月4日，1956年①

亲爱的科耶夫先生，

我从汤米（Tommy）那里得知你的身体也不太好，我自己正慢慢地从冠状动脉血栓症中恢复过来。我们的状况如此相似，所以我设想经过我们的思想的想法也有许多相似之处。很遗憾我们几乎完全失去了联系，惟一的联系是布鲁姆，② 他常适时地提醒我我们的显著分歧和更基本的一致。我感到悲伤：当我1954年在巴黎的时候没能与你深谈。但是，除了我们当时不得不赶往瑞士这一实际情况，我相当厌恶在我见到你时的那个陪同，一个我所见过的最令人不快的人，我当然指的是维尔而不是科瓦热。在潘尼斯③建议下我读了他的书，这本书以多少更有序的方式重述了你的命题，但完全缺乏理性的诚实：黑格尔与你的新黑格尔主义的不同之处没有被提及。我愿意称这本书为：Prolegomena zu einer jeden künftigen Chuzpa die als absolutes Wissen wird auftreten können。④ 你可以看到，在有可能死去的时候，我仍然试图让旗帜飘扬。我希望你将快速和完全地

264

① 此信是用英文口述的。

② 艾伦·布鲁姆（Alan Bloom，1930 - ），芝加哥大学社会思想委员会现任教授；《走向封闭的美国精神》（Simon and Schuster，1987）的作者。

③ 潘尼斯（Shlomo Pines，巴黎1908 - 1989），耶路撒冷希伯来大学哲学与科学历史教授；（《文集》，第二卷，耶路撒冷Magnes出版社，1979）。潘尼斯和施特劳斯合作编辑了Maimonides的一版《迷途指津》（见1963年1月25日的那封信）。也可以参考潘尼斯的《论列奥·施特劳斯》（由A. L. Motzkin从希伯来语翻译而来），《哲学独立期刊》（1988），5/6：169 - 171。

④ “任何一种可能把自身表现为绝对知识的未来胆大妄为之导论。”

痊愈，这样我就盼望我们能够或者单独地或者在一个好的场合陪同下见面。我们见面的可能地点，如果有的话，就按你的意见，如果你没有改变的话，限定在地球表面的某一部分。在这方面我更开通了。如果你见到科瓦热，请代我向他问好。

忠诚的，

列奥·施特劳斯



40

Vanves，6月8日，1956年

亲爱的施特劳斯先生，

你的来信带来令人难受的惊讶：我不知道你病了或者仍在生着病。尽管我见过吉尔丁①几次（我对他发表了几次稍长的“讲演”），他没有告诉我任何你生病的事，科瓦热也没有说过，也许对此他自己也全然不知。

无论如何，我很高兴危险现在远离了你。

是的，你是对的，我们无疑思考着同样的事情。而且我确定，我们是完全一致的：在这种情形下，哲学，如果不是“令人安慰的”，也仍然还是象以前一样的可信赖和令人满意。无论如何，我不希望用死了的舌头演讲，不管有没有音乐伴奏。

顺便提及，我的医生好像已经放弃了癌症的假设而赞成（?!）是肺结核。

265 不管怎么样，我可能不再去部里了（只因为官方的医生拒绝我在那里工作）。因此我限定自己在通过电话交谈和少数几个官员拜访的范围内。通过这个方法我又有了更多空闲——和古代的模范相像。我把这些时间用于哲学（我从没有完全放弃它）。我再次一天工作4-5个小时，用于写作我的书，或者书的导言，或者更精确地说，用于第三个导言，这个导言意在讨论作为哲学的一

---

① 吉尔丁（Hilail Gilden，1929- ），女皇学院现任哲学教授，《解释》的创始编辑，《政治哲学》的编辑——其中6篇论文是由列奥·施特劳斯所写，Wayne州立大学出版社，1975，《卢梭的社会契约——论证的设计》（芝加哥大学出版社，1983）的作者。

种一般历史。

我仅仅和你的两个美国（?）学生谈论了哲学，我必须说，在哲学的“爱欲（eros）”和人性的“优雅（decency）”方面，这两个年青人都不错，这肯定得归功于你。

关于维尔，你是对的。现在我很长时间没能与他“讨论”了；我对此也了无兴趣。

我也很遗憾我们没能相互交谈。那气氛确实令人不快，我也是……

关于［我们见面的］时间和地点，目前不可能说什么的了：我将困在我的房间5－6个月（如果一切都“好”），如果你打算来巴黎，我们自然可以非常容易地在一起了。

布鲁姆可能跟你讲过我的书（“逻辑学”，或者其它什么叫法）的第三部分。同时，我取得了一些进展，总之，我这里还有点东西要“讨论”……

祝好。

你的

科耶夫

41

巴黎，4月11日，1957年①

亲爱的施特劳斯先生，

几天前我读了你在圣约翰学院就《游绪弗伦》(*Euthyphro*) 所做的讲演，② 是 Mazo 先生借给我的。尽管我很长时间没有重读《游绪弗伦》，对于它的内容我记得相当清楚，我的印象是，你的解释完全正确。但你演讲中的一点使我注意到我们之间可能的意见分歧，特别是在那里，你提及了在《泰阿泰德》中著名的哲人肖像。的确，你说到与此相关的文本的意思是不完全明确的。但在我看来，你没有分享我对这整个一段的解释的“反讽”意味。

266

正如我已经给你写过的 [顺便说一下，你收到过我写的关于柏拉图的长信吗？我寄的是挂号的普通邮件，可能是在今年年初或1956年年底]，在我看来，柏拉图完全站在“色雷斯的女仆”一边（顺便说一下，她是个可爱的姑娘，她的笑声太悦人了）[撇开《理想国》不说，关于“looking upward”的讽刺性评论也可在《大阿尔喀比亚德》(Alcibiades I) 找到]。这个解释在我看来与你的《游绪弗伦》解释恰好相合。即以这种方式：“无知识的正义”（以游绪弗伦的方式）与“无正义的知识”（以“泰勒斯”的方式，也就是说，一般意义上的“有学识者”或者“理论家们”，像泰阿泰德和 Eudoxus，甚至亚里士多德这样的人们；不知道其邻居是谁，不知道他如何生活的人们，当然不能够实行正

① 引用 Sallustius 部分用的是法语。

② *On the Euthyphron* 发表在施特劳斯的《古典政治理性主义的复兴》中，Thomas Pangle ed.，芝加哥大学出版社，1989，pp. 187-206。

义；但是在泰勒斯一段的结尾处，苏格拉底说，任何事物都依赖于正义）一样是要不得的或非哲学的。因为，哲学是“认识的正义”(knowing justice) 或者“正义的认识”(just knowing)。［也就是说，只有哲学才能说明正确与错误之间“显然的”和“直接的”区别，才能是正确的；现在既不是智者（赫拉克利特），也不是亚里士多德这样做，因为在他们的 diairesis（二分）中有着中间的概念（the middle terms），对此柏拉图的 diairesis 把 A 与一个稳固的非 - A 对立起来，因此把与道德无关的“as - well - as”和“neither - nor”排除在外。］

同时我重读了《大阿尔喀比亚德》（确实是这样!）。这对话在我看来不仅仅是可靠的，而且在文学方面的创作非常成功。我的理解如下［附带提及：它包含了有关斯巴达与波斯的一段非常有趣的讽刺，完全是用你如此精彩地解释的《拉克岱蒙政制》(*Lacedaemonian Republic*)③ 的风格：在斯巴达，需要两个监督官被需要是为了要防止王后通奸，而波斯王后保持忠诚，只是由于恐惧其他人等等］：每个人（包括阿尔喀比亚德，甚至当他是小孩子）都有是非“直觉”，这种能力不是学习来的，也不是别人教的；人类很“自然”地去做对的事，避免做错误的事（消极地和积极地）；当一个人纯然不说话，他就是一个“自然”的体面的人（诸如：克力同或者还有《理想国》里的克法劳斯）；但当一个人说话或者听其他的人说话，他就可能丧失对“良心之声”的听觉：这是智者与修辞家的危险，也是“神学”的危险；确实，这看上去好像是说（参照《理想国》，其中不是克法劳斯，而是他“头脑复杂的”儿子刺激了关于正义——而这正是父亲所避免的——的谈话）：哲学仅仅作为对“智术”的（教育性的）回答时才被需要：它是对“自然”正义的“辩证法的”防卫，以 267

③ 色诺芬著；另参施特劳斯“斯巴达的精神或者色诺芬的趣味”，《社会学研究》(1939)，6：502 - 536。

反对对它的“智者式”攻击。然而，很明显，柏拉图并没有明确表达这个意思。因为《斐多》中（明显是认真地）提到，厌辩症是错的。这意味着，一个人应当谈论正义，尽管存在智者错误的危险。至于阿尔喀比亚德，责任不得不被理解为以下方面：（赫拉克利特→）智者→修辞学者→政客→被政客所败坏的平民→被人民所败坏的阿尔喀比亚德。如果他花足够的时间与苏格拉底谈话，他将被治愈。但在《大阿尔喀比亚德》中的谈话不充分。因为阿尔喀比亚德什么都不明白：他认为他不知道什么是对，什么是错，而这是苏格拉底首先必须教给他的东西，而不是（在苏格拉底的帮助下）试图推理性地意识到他“由直觉”已知道的东西，并从中引出重要的（“逻辑”的）结论。如果他理解了这个，他就不会（像他在这篇对话的结尾处所说的那样）“妒忌”苏格拉底。对话的其它部分，苏格拉底从个人偏好出发，从阿尔喀比亚德的“主人道德”观点进行讨论，他把正义与节制当作勇敢，把“感性”当作奴性的怯懦。柏拉图也许希望以此来暗示把（“贵族的”）勇敢当作首要的美德是非常危险的；首要的美德毋宁是（“民主的”）正义。[在《大阿尔喀比亚德》中暗含的“记忆”，是一种对“良心”的心理学事实，也即对关于善与恶“直接”、“天生”知识的“神话”解释。]

我也已经重读了《斐德若》，但还没有重读《会饮》，在你看来应是这样的次序吗？《会饮》→《斐德若》→《斐多》，还是《斐德若》→《会饮》→《斐多》？通常认为：在《会饮》的结尾处，哲学的悲喜剧特色被暗示出来，接着，哲学的喜剧（《斐德若》）和悲剧（《斐多》）被展示出来。但也许也可以这样说：《斐德若》已经说了哲学 = 喜剧 + 悲剧；苏格拉底的第一篇讲话是一个喜谐的悲剧，第二篇讲话是一个悲惨的喜剧（在对话的结尾处，对这两篇话的解释当是哲学上的）。《会饮》将是哲学上的喜剧，这当中苏格拉底是 100% 活着的（在结尾处，除了苏格拉

底，所有人都睡着了［=死的］；在《斐多》中，则除了苏格拉底，所有人都“活着”），然而在《斐多》中，惟有他在死去。④ 268
哪个更好：在“醉人”=（死人）之中孤独地活着，还是在像西米阿斯-刻比斯（Simmias-Cebes）一样的“野兽般真诚的”伪哲人们陪伴下死去（玩笑！）？《斐多》以给医神艾斯库累普的公鸡结尾！然而，阿里斯托芬在阿伽通（Agathon）之前入睡，这是否意味着玩笑“在结尾”消失了？

我前信里的一些要点“确认（？）”：

1. 巴门尼德

在其柏拉图传记中，第欧根尼指出了柏拉图的两个兄弟，但是看来不了解据推断是他的“同父异母兄弟”的任何事。（安提丰［Antiphon，是一个智者，也是苏格拉底的敌人，他想把苏格拉底的门徒引诱到自己这里来］=欧几里得→特俄多罗斯（Theodorus）/欧几里得斯→亚里士多德。）

依照传统，对话有副标题：《巴门尼德，或论理念》。如果对话只包括反对理念论的纯粹否定性批评的章节，而不同时包括对它们的“反驳”，那么给对话安这样一个副标题是难于置信的。

在《大阿尔喀比亚德》中，“pythodorus”被提到了：“讽刺地”，不管怎样，他不能作为一个真正的哲人！纵然他是一个历史上的人，也绝无障碍这样做，即综合起来，把“Theo-dorus”用做名姓。

2. 蒂迈欧

在第欧根尼·拉尔修那里，关于Endoxus的一章，出现在关于……毕达哥拉斯派那卷的末尾。现在柏拉图也把“蒂迈欧”作为主要的“毕达哥拉斯派”。

3. 二分法→序数

在一个新毕达哥拉斯派的片段中说到：“他［毕达哥拉斯］并没有说每个事物都来源于数，而是说每个事物都依据数保持而

④ 在圆括号中的这一段是后来加上去的。

塑造，因为基本的次序存在于数中，并且只有参与到那个次序中，每个事物才可以被记数，并被放在第一、第二等等。Theano in Stob〈aeus〉Ecl. pol. I. 10，13。

根据斐洛，理想（ideal）数字也被解释为序数（比如，De origine mundi［ed. Cohen］91－102）。他更说过（与传统一致）必须区分开十以内和十以外的同样类型的理想数字。比如，关于类型7（＝第七），有“无限”的数字，他们享有共同的“质上的”特性（“形式法则”），但在量上则彼此不同。也许可以说，最先的10个理想数字（依据亚里士多德，柏拉图所“推演”的数字）是现代意义上的“范畴”，与此相反，“种类”（依据亚里士多德，数字也与之相应，但其数字显然超过10）则与大于10的理想数字相应，而且分布在10个“范畴”之中。但所有这些，正如我所说，最成问题。

269

…… …… ……

找寻（翻译出的）新柏拉图主义者关于柏拉图数字理论的指示，我有一个发现，万一你不知道相关的原文，你将为此而高兴。的确，我发现，一个接一个的，三个真正的、完全不为人所知的哲人。分别叫做：朱利安皇帝（《谈话集》），Sallustius（《关于诸神和世界》），最后，但绝非最不重要，[5] Damascius的（《Isidor的生活》）。这三个“神秘的狂热者”已经透露出他们自己是第一流的伏尔泰（我模糊记得布克哈特［《君士坦丁大帝》］已说过，朱利安不相信他告诉“人民”的［哪怕］一个单词）。读这三个人之前，我是存有偏见的，希望读到“神秘的”原文。读了几页之后，我感受到了令人愉悦的惊奇。这么说，直到公元6世纪，都有人保卫哲学传统的全部纯洁性，他们蔑视新柏拉图派的胡言乱语，就像他们蔑视基督教的“神学”。在这方面，他们是完全有意地模仿柏拉图的“苏格拉底式”反讽。这是你所发现的“写作艺术”的一个很好

⑤　原文用的是英文。

的例子！因此，一方面，（朱利安）有“很高的位列”，另一方面，（朱利安和 Damascius）在文学上是第一流的。

朱利安在伦理学上是一个斯多亚式的犬儒学派的人。从哲学理论来说，可能是一个“德谟克利特式的”人。无论怎样，他是一个无神论者。他跟随亚里士多德批判柏拉图的理念论；然而随后又跟随 Xenarchus 批判亚里士多德的目的论和神学（反对“aether”和任何“heaven”与“地上世界”间的不同）（对照《对诸神母亲的赞美诗》162a－165b）。此外，他还特别拿扬布里可（Iamblichus）开玩笑，并就一般的“知识分子”开玩笑（尤其是在给 Themistius 的书信中）。

Sallustius 同样如此：无神论的“唯物论”，以及新柏拉图主义的讽刺诗。一本小书（《关于诸神与世界》）被认为是朱利安的朋友 Sallustius 所作，朱利安的《诸神的母亲》就是献给他的。他自然是朱利安的一位“思想上的伙伴”。然而，我并不相信这种过分匆忙的官样写法。因此，Sallustius 可能是 Damascius 的《哲人伊西多尔的生活》中特别作为“真正的”哲人被提到的少数几个人中的一个，现在，我猜测 Sallustius 只是 Damascius 自己的一个别名，也许后者自己就是讽刺诗《关于诸神与世界》的作者。 270

Damascius：他的《伊西多尔的生活》的写法（尤其针对普罗克洛），会使伏尔泰比较起来就像一个纯粹的流浪儿！在别的方面，Damascius 像一个亚里士多德学派的人，但行为是以 Theophantus 的方式（他赞美地把 Theophantus 当作 Asclepiodotos 来引证［Asclepiodotos 也许又是 Damascius 的一个笔名］）。

万一你仍然没有读过他们的书，我强烈要求你读这三个人的书（《与 Themistius 的书信》、《反对犬儒学者的两篇演说》、《对 Helios 的赞美》、［特别是！］《对诸神母亲的赞美诗》）。首先它带来巨大的智力上的乐趣，第二，因为我非常想知道你读后的观点。因为如果你赞同，我将为“施特劳斯［寿辰纪念］文集”写一篇有关朱利安（或者 Damascius?）的文章；既然我们最近被要求对

它有所贡献，我自然也非常乐意做。

最后，我给你我的这些作者的“写作艺术”的一些例子。

Sallustius 在开头的 12 章完成了对一个（偶尔有些“缓和的”）新柏拉图主义的总结之后，他以下面的句子开始了第 13 章：

> “关于诸神、宇宙和人类事务，对于那些不能更深入研究哲学的人，我们所讲的已经足够了，这些人的灵魂并非是不能治愈的。[因此朱利安和 Damascius 的书中也提到：新柏拉图主义的“神话”还是有价值的，鉴于它们挑动理性的人们去思考它们，并以理性的东西反对这些废话]还需要解释，为何一切事物从来没有一个起源。……”

这在第 17 章得到了解释，在这中间有 4 章（第 13－16 章），这 4 章中 Sallustius 取笑牺牲等等。第 17 章是这样开始的：

> “我们已经说过诸神并没有摧毁宇宙；这需要表明它依其本性是不可朽坏的。”

接下来的 4 页有关“德谟克利特的”理论［这里，在其它的句子中，有一句是：“如果存在者（what is）消失到不存在者（what is not）中，什么能保证上帝不遇到这事？”］这章结论的句子是这样的：“对需要更多可靠证据的人说了这些，我们便在恳求世界（原文如此！）来适合我们”。结束的一章（第 21 章）（第 18 至 20 章：伦理学）有句子如下：

271

> “至于那些依据美德生活的灵魂，他们在各个方面都是幸福的，而当他们离开其不合理的原则并净化掉所有肉体成分时，他们便尤其如此，他们将加入诸神的行列

并分享统治整个宇宙。即使这些没有发生在他们身上，但是美德本身，以及他们将从其中得到的荣誉与幸福，还有脱离了痛苦与所有奴役的生活，将足以给那些已选择依照美德生活并已证明自己能依照美德生活的人们带来幸福。"

——终了——人们的印象是仿佛听到复活的苏格拉底再一次给刻比斯们讲了他的斐多神话，而他自己，如同一个哲人，在思考着死亡。

Damascius 这整本书如此令人愉快，我挑不出一些单纯讽刺的段落。因此我引用一些（很少数!）"严肃的"段落［《哲人伊西多尔的生活》，由 Asmus 重编（翻译和解释），Leipzig，Meiner，1911］。

79，30 "……哲人宣称，预言是他的职业或作预言，再也不比僧侣科学的别的分支更合适。因为，哲人的领域与教士的领域的分界线，就如谚语所说的 Magerians 与 Phrygians 的分界线一样明确。"［Strabo 引用这句谚语，是为了强调决定分界线的困难（!!）］。

129，9 "［可是］他［一个不为人所知的，被新柏拉图者所"败坏"的"Diomedes"］是一个适合于哲学的人；因为［这种］哲学不会被一个外来恶魔伤害和败坏，正如苏格拉底所说，只会被它自己伤害和败坏。这正是为什么哲学也会被这种起源于它自身的过犯［即新柏拉图主义］伤害的原因。

130，21 "然而如果你［Hegesias］仍然认为，神职人员的行为……是更神圣的，那么我也同样这么认为，但是首先，人要变成为神必须先成为人。这也是为什么柏拉图说，人不可能被给予比哲学更大的［原文如此!］幸福的原因。但是现在，哲学站在剃刀的锋口；她已经

真正地触及到了最古老的时代：她走得这样远……但是……在我看来，那些想成为人且不愿像牲口［原文如此!］一样渴望无边无际的牧场［即渴望圣职］的人，只需要这种“预言”［即真正的哲学］……”

272 一个人从几乎不可能更清楚和敏锐的表达自身。但是……每个人，从 Zeller 等等到博学的翻译者（Asmus），都只把 Damascius 看成是一个放纵于“最无节制的迷信”的“神秘的狂热者”!!! 然而，Damascius 在他的《哲人伊西多尔的生活》一书的结尾处明白地说过，该如何来理解这种“神秘的狂热者”。的确，他说：

132，27“但是甚至看起来矛盾的是，尽管有他完全高贵和可靠的尊严，他［理想的 < Dia…… >，一个柏拉图的象征，从来没有存在过］给他周围的每一个人都留下了愉快的印象，因为尽管他与自己最好的对话者交谈时总是很严肃，有时也会用风趣代替严肃，并且会用他天生的技巧拿那些不在场的人开个玩笑，以便给对他的指责诙谐一击。

…… …… ……

至于朱利安：我强烈要求你去读《与 Themistius 的书信》，两篇反“犬儒者”（=基督徒）的演讲，Helios［太阳］的赞美诗和《对诸神母亲的赞美诗》，每一篇都是一流的“伏尔泰风格的”文章，同时也是真正的哲学文章。

有意思的是，在这些文章中，朱利安明白说明了你关于“写作的艺术”的理论。

犬儒学者 Heraclios：

207a/b“现在如果一个演讲者［比如朱利安本人］

害怕招惹来听众的憎恨，对于公开说出他的想法感到犹豫，他必须隐藏自己的劝告，对他的学说做些伪装。赫西奥德就明白地这么做的，在他之后，Archilochus 经常使用神话故事，仿佛是为了使他的诗文变得更甜蜜……"

ib.；224a："而且，你们［被假定是犬儒学者、但实际上是基督教修士］到处旅行、骚扰骡子的价值是什么？并且［?!］我听说，赶骡人相对于士兵来说更怕你们？因为我听说你们的棍子（被假定是犬儒者的棍子，但实际是主教的权杖）比士兵的剑使用起来更残酷。那么你使他们更感到害怕就不足为奇了。"

Ib.；239b："因为人们不可能说每件事，而即使可以说的事，在我看来，有一些也必须要克制不说。"

换句话说：所有的"神话"不是服务于伪装就是被用来使诗"甜蜜"，包括柏拉图的神话。那么：什么是"神话"？

ib；205，c"……可靠形式中的不真实的故事。"换句话说，故意与斯多亚学派形成对比："……不可靠形式中的真实的故事"。对于朱利安来说，基督徒和异教徒（包括新柏拉图主义者）的神话都纯粹是废话。而且，柏拉图"神话"的内容也是虚假的［形式被认为是"可信的"，正因为它们实际上被信任］：无论如何，"灵魂"不是不朽的［依照朱利安理解的柏拉图］： 273

ib.；223，a"然而，任何为了改进道德而写故事并在这个过程中援用神话的人，应该把这些故事不是讲给大人们听，而是讲给在年龄上［?!］或者在理解力上还是孩子、仍然需要这样故事的人们听。"

重要的是，在他们的"反讽"写作方法中，朱利安（和 Damascius）有意识地模仿柏拉图笔下的苏格拉底（因此这种好传统很

好地保持到了公元6世纪!)。因此接下来的段落对我（对我的《蒂迈欧》解释）特别重要：

> ib.；237a－c“……那么我要告诉你［被假定的对方是“犬儒 Heraclios”，事实上是一个主教（更早的时候：赫拉克勒斯（Heracles）＝基督)］，也许你不知道的［与毕达哥拉斯、柏拉图和亚里士多德］有关的事，但这对其他人来说是最众所周知和清楚的。现在请听柏拉图都写了什么［讽刺地］：“我对诸神的敬畏，亲爱的Protarchos，不再是人所有的（human)［?!］，而是超过了一切尺度［?!］。尽管我知道阿芙罗狄蒂，像她喜欢为人所知道的那样，然而关于快乐，我知道它有很多种形态。”这一段出现在《斐勒布》12c中，另一个相同的说法出现在《蒂迈欧》40d中。他所要求的是，人应该信任诗人们［?!］关于诸神所说的所有东西［?!］而不需要任何证据［?!］。<“>然而，我在这里提到这个段落，只是［!］为了你不像许多柏拉图主义者那样，为了反驳柏拉图的观点而援引苏格拉底的反讽［双重的反讽!］。毕竟，这些话不是苏格拉底说的，而是蒂迈欧说的，蒂迈欧丝毫不喜欢反讽［!!!］。不是去检查被说出的话，而是，我们问这话是谁说的、对谁说的，这岂不也完全合理吗?!”

无可奉告!⑥
朱利安：演讲反对“没有教养的犬儒学者”（＝基督徒）

⑥ 这封长信写在正常大小的信纸上，在这里结束，也许其余的部分已经丢失了。然而，在保存这封信的文件夹中还有半张松散的、未被确认的信纸看来属于这封信，因此把它印出来作为现在这封信的结尾。

186，c

<“>……如果智慧者［这里指：第欧根尼］在其［即他假定的悲剧（依据朱利安，他从没有写过）］中开玩笑，那也不会引人注意，既然许多哲人据说都献身于写悲剧。Democritus［!］，据说是习惯于笑话其伙伴们的严肃行为。我们因此不想去注意他们的讥笑缪斯的作品，……

……因此，为了避免在我们身上发生同样的事［即：那个走向圣城的人，看到圣城郊区的妓院，便相信那就是圣地!］，即严肃对待他［柏拉图］只是为开玩笑而写的每件事，——这里面也包含了一些并非完全无用的东西……因此我们要追索他［也即，第欧根尼作为一个智慧人］的行为寻找自己的方向，就像狗在开始捕猎时要嗅出猎物的足迹。 274

…… …… ……

这到目前为止还不是惟一的地方!

42

4月22日，1957年①

亚历山大·科耶夫先生
15 Bd. Stalingrad
Vanves, France

亲爱的科耶夫先生，

非常感谢你的第二封长信。我已经收到了你的第一封长信，因为我在收到这封信的时候太忙，没时间仔细研究，所以我把它寄给了克莱因，他承诺立刻看它，并且让你知道他看后的想法，不用说，我到现在为止尚没有收到他的回音。

我的字迹已经变得太难辨认了，所以我不得口述我的信，这意味着我不得不用英文给你写信。现在言归正传。

关于《泰阿泰德》的附记，关于哲人的描述的反讽性质是显而易见的；它与苏格拉底精通雅典人所有的闲谈非常矛盾；哲人结合了纯理论家（“智者”）和政治家的理解。我同意：哲学是正义的，但依据柏拉图，我很迟疑把“正义”与“道德”划等号。275 至于你的《大阿尔喀比亚德》评论（当然它是真实的，作为真实的东西流传下来的一切都是真实的），关于“如果一个人不说话，他自然是一个正派的人——比如：克力同”，我不同意；在柏拉图中并没有“良心”；anamnesis 不是良心（见《自然正当与历史》，页150注释，有关玻勒马库斯）。确实，就像你所说的，厌辩症是最坏的；因此，根本上说，并没有可敬之人对智者的那种优越性（与康德相反），或对于阿尔喀比亚德的优越性（比较：《自然正当与历

① 此信由打字机打出，用的是英文。

史》页151)。我不相信，苏格拉底与人民（对此我还不清楚你的想法）的交谈是可能的；哲人与人民的关联要靠某一类修辞学者的中介，他们唤起人们对死后惩罚的恐惧；哲人可以引导这些修辞学者，但不可能做他们的工作（这就是"高尔吉亚"的意义）。至于勇敢与正义的关系（对此你提到了《大阿尔喀比亚德》），我想你低估了勇敢的积极面；在共和政体里，每个人都是正义和适度的，但只有精英分子是勇敢（和智慧）的；勇敢与智慧是一起的，因为哲学不想像你的英雄所说的那样具有教训意味。

我没想过"《会饮》-《斐多》-《斐德罗》的次序"；考虑到斐德罗在《会饮》中与其他人相比处于较低的位置，也许可以说，《会饮》比《斐德罗》的次序更"高"一些。你谈到在《会饮》的最后，除了苏格拉底所有的人都死了，而在《斐多》的结尾，除了苏格拉底所有的人都活着，这是非常吸引人的。但这仍然不能证明你关于《会饮》是喜剧而《斐多》是悲剧的主张。所有的对话都是悲喜剧（在《会饮》的最后，当喜剧角色睡着时，悲剧角色是醒的）。《会饮》的戏剧性假定是，柏拉图展示了在远征西西里之前发生的事情：不是阿尔喀比亚德，而是苏格拉底泄露了秘密。你关于《会饮》-《斐多》的另一个说法也很吸引我：是在死人中活着更好呢，还是在一个无聊者的社会中死去更好。

至于"理想的数字"，我想你已经读了克莱因在他书里有关逻辑与代数的详细分析。对于你关于朱利安等等的发现，我非常感兴趣和满意，但并不太吃惊。神秘主义是哲学可以出现于其中的一种形式（比较：《智术师》的开始）。你的发现使法拉比的可能性更可理解。关于Sallustius，如果章节划分是真的，那么17显然是正确的地方：17这个数字指明φύσις。[②]

你说的关于我的纪念文集对我是个新闻，不用说，你将要写 276

② physis，"自然"。

的任何东西对我来说都是极大的荣幸。

我打算过些日子给你寄去我关于马基雅维利《君主论》的论文副本。我希望年末时完成这本关于马基雅维利的书。因此我必须绝对地集中精神来做这件事，甚至不可能去查寻那些你使我产生了极大兴趣的新柏拉图主义者，布鲁姆将为我做这件事。

你好吗?

你永远的

列奥·施特劳斯



43

5 月 28 日，1957 年①

亚历山大·科耶夫先生
15 Bd. Stalingrad
Vanves，France

亲爱的科耶夫先生：

我现在有时间读你的关于柏拉图的长信，我不能查寻原文。我只是试着跟随你的论点，看看你的论点是否与我相信自己理解的柏拉图一致。我将把你的信寄给克莱因，他答应在这个学期末读斐勒布，也就是，6 月 15 日之后。你也许会收到他的信，这并非不可能。

“《巴门尼德》……《斐勒布》”的结合很有意义。但其它的结合也如此，也就是说，这种结合是武断的。没有人会像你那样，把《蒂迈欧》—《克里提亚》从《理想国》中分离开，举例来说，《巴门尼德》中的克法劳斯独自与《理想国》建立了充分的联系，《理想国》也是以克法劳斯开始的。

我不同意你的程序。柏拉图的解释总是来自对每一个单独对话的彻底解释。几乎没有关于外部的信息的信任（甚至通过其它的柏拉图对话补充的）。当然不能把第欧根尼·拉尔修的补充信息看作与对话本身所表现的水平相同。这种运用对 Protreptichos 也是特别的，一部深奥的作品，只有一些片断保留下来，我为由此而来的推论而感到战栗。

277

你说的关于柏拉图在《巴门尼德》中对 Protreptichos 假定的

① 此信用英文写成，转录自芝加哥施特劳斯档案的打印文件。

反应，实际上是：柏拉图把亚里士多德对理念的批判故意地看作是陈旧的东西，苏格拉底在早年就十分熟悉这东西。吸引我的是每一个有独创性的恶意，完全可能：这些对理念的批判在柏拉图、甚至也许是在苏格拉底看来不过常识而已，在亚里士多德出生前就有。在没有意识到《尼各马可伦理学》第一卷中所陈述的对善的理念的批判之前，不能读《理想国》——假定理念论的悖论性质，那么在 doxa② 自身中就暗示了一种对理念论的批评（因此并不需要亚里士多德的天才）。

为理解亚里士多德对柏拉图的批评，对这种批评的批评是你的 heptalogy③ 的思路。我自己理解亚里士多德对柏拉图的批评是从我最熟悉的地方即《政治学》卷二中对《理想国》的批评开始的。亚里士多德的批判完全合乎理性，他完美地了解柏拉图在做的事，但他拒绝把意味讽刺的内容看作讽刺。因为他相信，写论文是可能的和必需的，而不仅仅是写对话；因此，他把《理想国》中的对话论题看作论文论题；毫无疑问，因为他相信智慧，而不仅仅只有哲学。在我看来，这正是柏拉图与亚里士多德的不同，这个不同假定了两种理念学说所接受的前提：也就是，全体的特征既不是 noetic 的等质性（一般人所能理解的《巴门尼德》和所有“数学的”哲学），也不是感性的异质性（四要素，等等），而是 noetic 的异质性。

在我转向这个要点之前，有一些细节要说。与你所说的相反，我认为泰阿泰德胜过特俄多罗斯。特俄多罗斯是个典型的数学家：精密、不加反省、不灵活、缺乏本能。因此，成了一个哲人（普罗泰哥拉）的牺牲品，而这个哲人否认数学本身的真理。（所以，他的学生泰阿泰德在试图回答什么是知识或科学的时候，甚至没有想到数学。）泰阿泰德是有优势的：他能够与苏格拉底谈话，他

278

② 意见。

③ 七数论；词干 hepta 是“七”的意思。——译注

不“愚蠢和虚荣”，实际上并不是一个哲人：但是，如果“节制的”泰阿泰德（他接受上帝创造了整个世界的观点，与爱利亚的异方人不同）与“大胆的”少年苏格拉底可能被结合起来，他们将造就一个哲人（泰阿泰德与少年苏格拉底的关系，有如《理想国》中阿得曼托斯和格劳孔的关系）。少年苏格拉底是大胆的：他是《政治家》神话的听者，其最大的意义是否认天意——它是丑恶的神话（一般来说，《政治家》是丑恶的）。总是不满，总是开始什么事情但不能结束，对西西弗斯式的人类生活、甚至哲人生活的模仿，如何可能没有爱欲；爱利亚的异方人建议苏格拉底自杀，也就是，不要反抗那定罪；在《智术师》中，爱利亚的异方人抓住了智者（苏格拉底），并可以把他交给国王，但是在《政治家》中，他抓住了国王，以便智者可获自由（“但是以你的年纪不值得，苏格拉底”）。一句话，爱利亚的异方人绝不是一个“学舌者”。——至于在《理想国》VII 中对天文学的贬损，必须放在《理想国》的基本假设的层面上来了解（对“身体”的不合理的贬损），在《理想国》IX 的最后，可见天体的地位得到重建。——亚里士多德的“中庸”不是“相对主义的”，在柏拉图那里，Metrion，Prepon 和 Hikanon④ 的概念根本上是同样的。——关于 Antisthenes 的不相干与愚蠢，我完全同意（基于色诺芬的《会饮》）。

《巴门尼德》开始处的克法劳斯，让人记起《理想国》开始处的克法劳斯。后者去向诸神献祭，而不是讨论哲学。我假设，在某种程度上，这对 Clazomenae⑤ 的克法劳斯也一样真实。Clazomenae 提醒阿那克萨戈拉的 Nous [心智]；理性地理解，阿那克萨戈拉将导致神学目的论，也就是，对所有事物的完美、理性的说明，包括⑥无理性的，或者无意义的或者偶然的。但这不

④ 中庸的，相称的，和恰当的。

⑤ [校按] Clazomeane 也是阿那克萨戈拉的故乡。

⑥ 删去：用铅笔画出的置换词难以辨认。

是哲学，宁可说是对诸神的虔诚和献祭。哲学在于逃进逻各斯、逃进理念。在《巴门尼德》中，理念被描绘成与可感事物相分离；这个论题对苏格拉底来说并不存在困难。至于所涉及到的对立面，尤其道德的对立面：道德作为“理想”（ideal）的目标，必然超越人们取得的成就。关于“人”（参考《理想国》中的手指）和特别低的东西（比如虫子）的理念，苏格拉底有所怀疑。但正如巴门尼德对他的警告，这是由于苏格拉底年少［意气］地轻视低等、微贱的事物，这种轻视意味着流行的偏见仍然保留下来。因此，首要的改正是：如果哲学寻求的是整体的知识，如果整体必须参照理念来了解，那么便必定存在着“每一事物”的理念。因此必须转向理念或 Eidos 的原初意义，即作为种类，作为一个整体，它由于一种特别的性质是一个整体，对于活着的生物，这种性质同时属于这种类的个体的目的，并在这种意义上超越了诸个体（支配着动物的对生殖，对保存种类的渴望）。对于人类来说，目的是复杂的，因为人既是整体的一部分（像狮子或虫子），又是整体中惟一向整体开放的部分（只有人类的灵魂出生之前已经看到过理念）。因此，人的形式和目的是以这种方式得到清晰说明的，即正义能够作为纯然的超越预先被看到，而绝非通过“人的完善”。

279

存在一个理念的领域；因此也就必定有一种等级，一个组织性原则：善的理念。但作为最高的原则，它必须不仅仅是理念的基础，同时也是可感事物的基础。因此善（the good）的理念就是“善（the Good）”。分离（diaeresis）问题就是理念领域的组织问题，特别是这组织的可知性问题。*如果智慧是不可得到的而只有爱智慧（philosophy），那么，分离作为从一（the One）到所有理念的下降也是不可得的*。我们在派生的事物中生活和思考，并在一定程度里上升，但不会达到万物的本源。事实上的分离以其开端的任意性反映了这一点（智者和政治家的分割是讽刺画；这种讽刺画的原则是数学的简化，就像用二分割偶数）。充分的分离

(division) 将假定，从一可以推导出所有理念、特别也包括活物的理念；它将假定一种“理性的生物学”；但这是不可能的（见《蒂迈欧》）；因此，可得到的只是一个设定性的、数学的物理学与一个对人类灵魂的非设定性理解的二元论。柏拉图与亚里士多德的不同在于，亚里士多德相信，那种生物学，作为关于非生命的知识与关于人类的知识之间的居中联结（mediation)，是能得到的，或者说，亚里士多德相信可获得一种普遍的目的论，即便它不是在《斐多》(页96）中勾画的那种简单的目的论。

主要点是：你没有利用你的假设或承认：根据柏拉图，智慧是不可得到的。如果一个人像他必须的那样认真地对待这一点，那么，对由分离而得中介的“一-善”(the One - Good）的想像，以及这分离本身，就是不可得到的。至于在柏拉图与黑格尔之间的选择，我同意你的意见，苏伊士运河和匈牙利事件比索邦［巴黎大学］更有意思也更真实；而索邦对哲学有何贡献？索邦的相似物不是苏伊士和匈牙利，而是副手们和行政长官。 280

总之，我确信理念的 community（联结）绝对是本质的，但是此刻我完全没时间来细究。

希望不久可以再次收到你的来信。

你永远的

列奥·施特劳斯

LS：mfg

44

巴黎，7月1日，1957年

亲爱的施特劳斯先生，

非常感谢1957年5月28日的来信，当然，在信中讨论我们的论题很难。但我周围没有可以与我做有意义讨论的人。[关于维尔，我必须迟到地承认，你完全正确：他不是一个“哲人”；而科瓦热有点“疯疯癫癫”；此外，他还有点太“怀疑主义”；其他人简直不值一提!]

可以预料：你的信确定了我的信心（这种信心，自然是完全“自然的”）。我告诉自己：如果两个柏拉图专家中的一个没有比那更严重的异议了，那么我的解释的确可能，甚至有可能正确。

你信中只有一处让我很失望，无可否认，这是决定性的一点。我指的是 koinonia ton genon（种的联结）。因为关于它，事务的“系统”状态绝对不含糊（虽然我了解到这一点仅仅只有一年）。

如果概念（以及因此“知识”）是永恒的，也就是说，是“空间的”而不是“时间的”，则 koinonia（联结）纯粹是废话，因此只可以用作归谬法（或者仅仅作为经验主义的推论，或作为 Eudoxus 的主张；这很可能，考虑到《形而上学》中有名的段落）。如果认真考虑 koinonia，则会得出结论说，概念不是永恒的。于是就面临下面两者之间的选择：赫拉克利特式的“相对主义”（=马克斯·韦伯形式的历史主义），对它来说，概念=时间的（temporal）；黑格尔式的“绝对主义”，对它来说，概念=时间（time）（“时间”=完成的历史；知识=回忆的[完成的]历史）。①

281

---

① Zeit = voll-*endete* Geshichte; Wissen = er-innerte [vollendete] Geschichte.

那么，把柏拉图弄成一个黑格尔分子（不用考虑赫拉克利特分子），完全不可能。不管怎么样：如果 koinonia 是真实的，则你关于柏拉图的整个解释就是错的；也就是说，柏拉图就不是一个"古代人"。然而我相信，你关于古人的解释完全正确，这就是为什么 koinonia 不能被古代哲人认真坚持的原因（毕竟，Eudoxu 只是一个这一意义上的哲人，比方说，爱因斯坦是一个哲人!）

克莱因在他的代数学论文中也——含蓄地——承认了这点（这篇论文在别的方面是一流!）

因为他说逻各斯（他当然指的是古人，也就是说，永恒的逻各斯）被 koinonia 所超越。当然！但如果对柏拉图来说这是一件保持沉默的事，那么 theos - agathon（神 - 善）就将是完全充分的（比较，《巴门尼德》中的"第一假设"）。毕竟，整个理念学说发明出来，是为了使推论性的知识成为可能。因此，如果 koinonia 使理念学说变沉默，那么这就是 koinonia 的归谬法，至少柏拉图这样理解它。[古希腊人按照两个基本原则行事：

1. 知识 = 永恒的，就是说，无限可重复的话语不会在时间中改变其内涵（这个原则是"显而易见的"，自然地也为黑格尔所坚持）；

2. 知识 = 一个（推论性的）意义②，它"对应于"在话语及其意义之外存在的"本质"；[这自然是"无意义的"；必然导致怀疑论；没有被黑格尔所认可；依照黑格尔，话语中的"永恒"由它的完整性所保证（它的循环显示或者"证明"了完整性）：任何说出所有东西的人都只能够重复他自己，且没有人能同他抵触。]

3. 从古人的原则引出如下：只可能存在关于永恒存在的知识；关于时间性的存在（通常被理解为不完整），只可能存在意见，如果它与其对象相一致，就可能是正确的；但既然对象是时间性的，关于它的"正确"知识便也是暂时的，这恰好不是真正

② Sinn.

的知识，而是一种（根据其定义来说就可改变的）意见。

4. 永恒者，在另一方面看，不可改变。因此 koinonia 或是不可能存在，或者只不过是一种混合："在绝对的黑暗中，所有的牛都是黑的"。

282 此外，柏拉图在《智术师》中这样说自己（虽然是"反讽地"）。异方人说，除了运动和静止，任何事物都可能被混合。现在，每个人都知道存在不同的速度，混合运动和静止是再显而易见不过地可以实现的事情！甚至混合存在与非存在。事实是，异方人把否定运动和静止的混合看作"自明"的——这给人以滑稽的印象。然而它意味着：静止 = 理念，运动 = 现象，那么，这两者不应该被混合。因此这要点只是建立诸理念的 chorismos（分离）(以 Eudoxus 的名义，而事实上他否认理念的分离!)。从另一方面看，koinonia 是运动。因此，并没有 ton genon（种）的 koinonia［这就是说不存在理念的 koinonia；因为 genos（种）是亚里士多德 - Eudoxian 式的，而且在种或类中确实有 koinonia；这就是为什么不可能有关于这些种，即感觉的种或类的知识］。

在《智术师》中也有一个类似的论证。

异方人说了两三次：如果没有 koinonia，就不可能理解智术师的"本质"。所以，为了理解智术师，理念的世界必须被放在运动中?! 这是一种典型的荷马 - 赫拉克利特式 - "普罗泰哥拉的"态度：女神被假定来讲述人的愤怒！实际上，完全不存在关于智者的知识，因为他没有［永恒的］本质（毕竟，只是一个 Proteus!）：关于智者，人只能有一种意见（正确的或错误的）。这一点见之于（在《政治家》的最后）苏格拉底向异方人表示感谢，并不是因其"开创性地发现"了 koinonia，而只是因为关于智者和政治家（他们自身仅仅是"影像"）的好的（= 正确的 = 相似的）肖像（= 影像）。

一个不知情的半个黑格尔派，像哈特曼（Nicolaus Hatmanm），对 koinonia 大为热情（*Platos Logik des Seins*［柏拉图的在的逻各

斯]，吉森，1909）——仅仅是“自然的”。但你怎么会在反对黑格尔的同时又把 koinonia 当作真的——对此我实在不能理解。

但我相信重读《智术师》和《政治家》对你会有说服作用。真希望柏拉图只是顺便让异方人在那里出场。

1. 异方人，正如“Pythodorus”，是巴门尼德和芝诺（“芝诺” = 背叛者 = 智者）(216a）的弟子。

2. 异方人作为一个“哲人”被引入。却是由特俄多罗斯引人。现在，在《泰阿泰德》中，特俄多罗斯不理解反讽，而且他接受苏格拉底勾画的（与泰勒斯有关的）讽刺画的表面价值；更有甚者，他在那个“画像”里认出了自己！但事实上它是一个 < “有学问的人”或者 > “学者” = 一个智者的肖像。因而，如果对于特俄多罗斯来说异方人是一个“哲人”，则对于我们（以及“在他自己”）来说，他便是一个智者。更精确地说：“一个理论学问的人”。（事实上：Eudoxus。）

283

3. 对特俄多罗斯关于异方人的介绍，苏格拉底的反应是典型的反讽（216a/b），再次使用了苏格拉底对待著名智者时惯用的反讽夸张。此外，苏格拉底把异方人作为一个“对手”来定义：“审视和反驳——他是神圣的驳斥者，我们是可怜的说理者”（216，b）。这里的反讽是显然的。因此，异方人是作为一种学舌者（由特俄多罗斯）介绍的：“他承认他尽他所能听了尽可能多的讲辞，而且没有忘记。”（217 b，最后）事实上这意味着：Eudoxus 没有发明任何新的东西；他仅仅重复了“芝诺”的基本学说 = “赫拉克利特主义” = 麦加拉；但他太非哲学，以致悖谬地坚持这种学说，甚至没有注意自己所做的；在《智术师》中，柏拉图所做的只不过是清楚说明暗含在 Eudoxian 理论中的这些可笑结论：即，koinonia 学说。

最后，异方人的行为③（ = 方法）表现为典型智者的：“和温

③ 原文用的是英文。

良的、随和的伙伴（比如，举例说，泰阿泰德，和通常的“有学问的”人），最容易［!］的办法是与一个对谈者在一起。如果没有，最好就独自讨论”（217c/d）。

但正如我所说，koinonia的问题太根本，以致不能通过我们的通信来得到解决。

固然，问题是同样根本的（相应于第一位），但你的回答似乎把我留在了误解之中。我表达自己太差。诚然，柏拉图否认智慧（=完全的［推论的!］知识）的可能性。反之，亚里士多德承认这种可能性。但我关注的问题不同。自康德以来，我们知道，“范畴”（=存在的划分）对于“物自身”（=理念，在柏拉图的术语中）可能有效，但不可能（经由人）运用于物自身。换句话说，问题的要点是本体论结构本身。这就是柏拉图和亚里士多德所争论的（也就是在《智术师》和《政治家》中所争论的）。用形式逻辑的术语，这争论可以用如下方法定义，亚里士多德谈的是对立（contraries）（通过mesotes［中道；或中介］），而柏拉图想的则是矛盾（contradictories）（没有mesotes）（参见尤其257b最后）。亚里士多德的理论（对立+mesotes）有效地否认了善与恶（=非善）之间的极端区别（对照，258a：“因此非正义也必须放置在与正义相同的水平上”）。这是拒绝这种“亚里士多德的”区分方法的真正原因（这是通过在《智术师》-《政治家》中的具体范例反讽地阐明的，后者是为了显示出，它导致一种种的混合，也就是说，不是其次的［最近的］种［亚里士多德相当明智地谈论过的惟一的种］，而是“更高的”［远至善-恶］种的混合）。

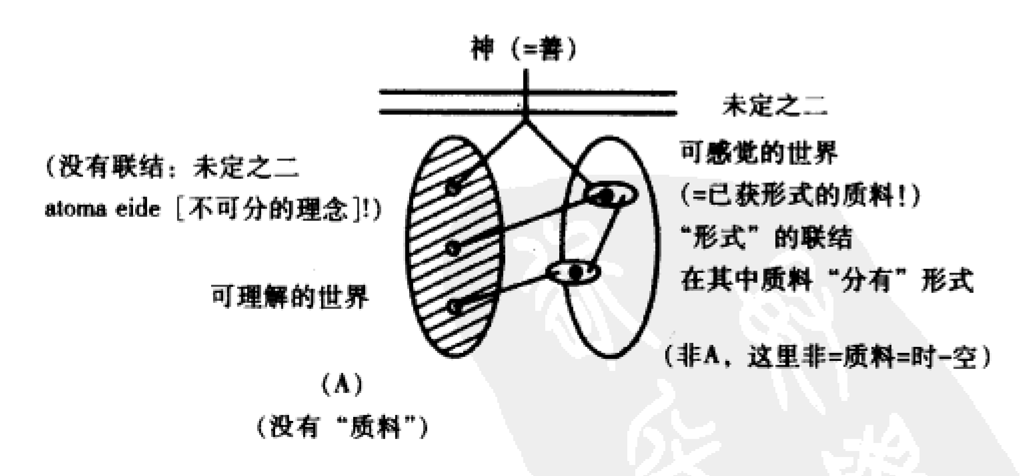
284

因此：柏拉图与亚里士多德之间有两点不同。即：

1. 两个人都同意，所有对我们来说（pros hemos）有可能（或至少推论性可能）的所有东西，是一种“归纳”（从“下”到“上”），然而，这顺序“在其自身”（physei）是“演绎的”（从“上”到“下”）。但依照柏拉图，在这pros hemos（对于我们的）归纳中有一个断裂（因为the aoristos dyas［未定之二］）：the One

(一)(=agathon［善］)展示它自己(如果根本上［展示］)——不是在logos中(推论地),而是在迷狂中(ecstasy)(默默地);但从静默中,任何东西,也就是说,没有东西可以"演绎"出。依照亚里士多德(他用以太取代dyad［二］,这就是说,他把kosmos noetos〔可理解的宇宙〕当作Uranus［天］),并不存在断裂,在我们归纳地上升到the One(=nous［心智］)之后,对我们来说有可能演绎地返回感官的"多样性"。因此:推论性的智慧或者体系乃绝对的知识(如黑格尔所说)。［只有这点不同,"现实性"④不是像在黑格尔那里是完成的⑤(人类)历史,而是神圣天体的永恒旋转("logos变成人身"=行星领域并且不是一个"属地(earthly)的现象",比如,人类)］。

2. 除了对于我们的知识,他们关于"在其自身"的设想也有一个不同点(在我的信中曾专门谈到过这个不同点。依照柏拉图,存在着:

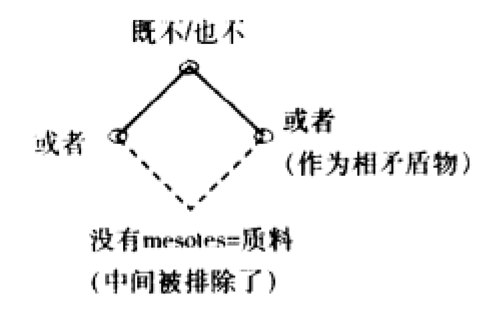


也就是说:

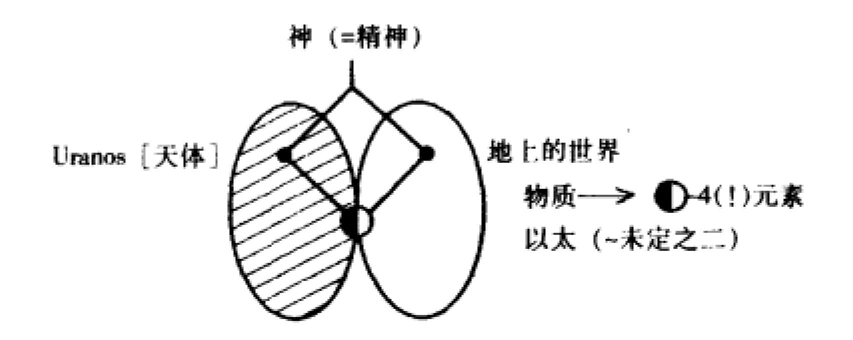
285

④ Or:actuality;Wirklichkeit。

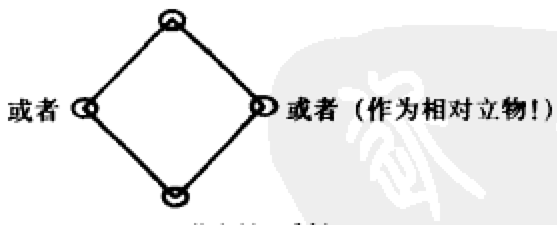
⑤ 或者:voll-endet。



相反，依照亚里士多德：

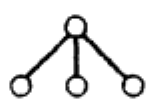


而这就是说：

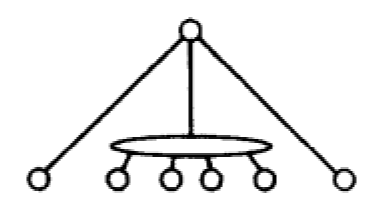


在方法方面，这就是说，依照柏拉图：肯定的东西（=atomos eidos［不可分的理念］）不断被持续的矛盾面所限制，永远不可能达到一个“定义”；依照亚里士多德：1寻找对立面，在这过程中发现2+1，第3作为mesotes，通过这个方法，所有这三个数就都被定义了。

因此依照亚里士多德，1有：



这就是说，不是2而是（至少）3。但 mesotos 是“多样的”，因此1确实有： 286



这些“中介”数是以纯然经验的方式确定的，因为它们是自然的种（对照：*Parts of Animals* I——反对柏拉图 diaeresis［二分］的争论）。

［我认为《尼各马可伦理学》1094b25；1095a32；1098a27 不仅仅是一般地直接反对柏拉图，而且特别地反对他的 diaeresis，它确实非常精确地区别了 A 和非 - A，但或多或少把 mesotes 的分类留在“未定”中］。

我也没有在历史传统中寄托太多东西（put much stock）。然而，这在我看来真难以置信，如你设想的，柏拉图应该不会认真对待 diairesis，但应该会认真对待 koinonia；与此相反，⑥ 亚里士多德从未这样提及 koinonia，但常常谈到柏拉图的 diairesis，并批评它，当他这么做的时候，他心中想的明显是我的图景。

我猜想这是最基本的。然而，我想简要地谈谈你信中的其它一些观点。

1. 你责备我把《蒂迈欧》-《克里提亚》从《理想国》中分离出去，并且在那里说“克法劳斯”表现了《理想国》和……《巴门尼德》之间的混合。我不懂你用此表达的意思是什么。

⑥ 读作 woge（ge）n。

对于我来说，《理想国》~Summa Theologica [神学大全]，《巴门尼德》→《斐勒布》~Summa contra Gentiles [反异教大全]（在7本书中）。固然，“克法劳斯”是两者之间的一个链接，在《理想国》中，克法劳斯=一个“公民的”（不是哲学的）家庭的首领；在《巴门尼德》中，克法劳斯（=柏拉图）=一个哲学“家庭”（=学院）的首领。在两者中，“儿子们”（在《巴门尼德》：亚里士多德）都被智者们所腐蚀。《蒂迈欧》-《克里提亚》不是直接而是间接涉及到《理想国》，通过《巴门尼德》+《泰阿泰德》→《智者》→《政治家》。事实上，《蒂迈欧》开头的综述是对《政治家》而不是《理想国》的综述（这最后的一点很长时间才为人所知，它导致对“《理想国》初稿”的荒谬假设，好像一个柏拉图的对话能够从破碎片断中集合起来似的！）。

287

2. 我的解释继续在你自己的方法上进行：我正在寻找一个办法区分正面与负面（或者恶=非善，或者善=非恶），而且重读了《智术师》；所以我注意分割（division）的反讽性质；这引导我读《政治家》；然后回到《泰阿泰德》；之后是《巴门尼德》；再然后才因为开头的综述而到《蒂迈欧》-《克里提亚》。而后《斐勒布》证明是所有一切的“顶点”：至福作为既不-也不，“混合”（=又及=）作为“智术”。

Protepticus、第欧根尼·拉尔修等，来得太晚（当我读Jaeger的亚里士〈多德〉的时候，甚至没把他们当作肯定；现在，我不想去说那句话：“亚里士多德误解了柏拉图！”[尽管他有时有意识地弄错他，但总是用这样一种方法——亚里士多德文本中的文字是对的：“在《蒂迈欧》中，柏拉图……”也可能意味着：柏拉图（为了争论的目的）而写《蒂迈欧》；但一个读者当然也可以接受《蒂迈欧》的表面价值。）

3. 我从没说过亚里士多德发明了对理念论的批判。但亚士多德的表现表明，他把这种批判变成了他自己的（他确实这样做了，因为这种批判重现在《形而上学》中）。就算柏拉图会忽视来自

麦加拉（Megera）的对理念论的批判；但他不得不对来自弟子们的批判做出反应，其中就有亚里士多德（“gentiles”不是“pagans”，而是“heretics”!⑦)；也必须回应 Eudoxus 对理念论假想的“修正”（这种修正是哲学的胡话：没有 chorismos［分离］的理念完全不是柏拉图意义上的理念）。

4. 我同意你关于柏拉图与亚里士多德之间基本不同的解释（在我如上就这个主题已表达过的意义上）。当然，两者都设定 noetic 的异质性。但他们对这种“多样性”结构的构想完全不同（diairesis≠通过邻近的种而做的定义）。

对于柏拉图来说，理念的多样性的根基不是空间的，而是 dyad［二］本身；因此理念是不动的（对于柏拉图：运动＝非－静止，也就是，静止＝确实（positive），运动＝剥夺（privation）。对于亚里士多德，这个根基是以太，因此是时空的，这就是为什么理念＝行星运动（虽然是在一个圆形内）。亚里士多德因此是哲人，而不是 Eudoxism 的可笑理论家（在天上并不存在行星的 koinonia；诸行星是“原子的”，像理念一样；它们形成一个“等级”，就像一个序数的系列，即半径的“长度”；不过……行星运动并且是地界世界的原因，后者正好是不动理念之所非是）。 288

5. 我从没否认泰阿泰德在智力上“优越于”特俄多罗斯。而异方人（＝Eudoxus）甚至在（智力上）更优越。但他们中没有一个人是哲人，而且 Eudoxus 的“理念理论”不是一种哲学的理论。但在道德上次序相反：特俄多罗斯相当“得体”；泰阿泰德一般般；“第二个苏格拉底”（＝亚里士多德）是个“僭主”；而异方人（＝Eudoxus）则是一个谋杀者！

---

⑦ ［校按］gentiles，“异教徒”，特别是犹太教徒对非犹太教徒的称呼，比如犹太教徒称基督徒为 gentiles。Pagans，“异教徒”，但这特别是基督徒对信仰诸神的希腊罗马人的称呼。Heretics，“异端”、“异教徒”，在基督教里与正统信仰者相对。

“在你的年纪不值得做，苏格拉底”等等，意思是：通过把理念论带到与“现代科学”一致的“结论”，Eudoxus 能“拯救”柏拉图主义。但柏拉图太老了，以致不能明白（此外他过于宗教性 - 诗性）。这个年龄主题（=时代错误）在七重奏（septet）中反复出现。

[尽管是这样，泰阿泰德仍然被描述成哲学上的“哑巴”和一个“喋喋不休者”（爱因斯坦那样子的“业余哲人”）。]

例如：《智术师》262a 最后：“异方人：因此，惟独有名词，一个接一个地被说出来，并不比没有名词做伴随的动词更能构成话语。泰阿泰德：我对此不了解。”[8] [!!!] [换句话说：他不能区分明智的（哲学的）言说和 Eudoxus 样式的伪科学的唠叨。]

如果亚里士多德式的 mesotos [中庸] 不是道德相对主义的一种形式，我不知道这个词（相对论）是什么意思。毕竟，它只不过是 biological optimum [生物学上的最适宜]。无可否认，只有两个对立面；然而要点在于，这两者都是“坏的”（≠最适宜，而是或超过或不足）；但“好的” mesotos 是一个“未定之多”，依赖于……生活的方式：年龄、性别、种族，甚至政体的一种功能！

6. 我也相信，Klazomenae 是想把阿那克萨戈拉带到心智。大约依以下步骤：亚里士多德（在《形而上学》中）批评阿那克萨戈拉，因为他没有用 Nous [心智] 作为最终的原因；他也把同样的批评用于柏拉图（理念不是原因）；在《斐多》中柏拉图讲的一样，尽管明显反讽（通过拿目的论开玩笑 [Apollonia 的第欧根尼的说法]：“地球是宇宙的中心，只因为地球在这个位置对它更好！”等等）；《巴门尼德》中“我们的 Klazomenae”意味着：“我们”（=学园派）决不想把理念降低到现象之（有

289

---

[8] 科耶夫引用 Auguste Dies 的法译：in Platon Oeuvres competes, Societe d edition (Les Belles Lettres)，巴黎，1925。

效）原因的水平。像那些［比如 Eudoxus］把理念放在事物之中的人：因此色诺芬尼斯→巴门尼德→阿那克萨戈拉→苏格拉底→柏拉图，而不是（荷马→）赫拉克利特→第欧根尼→Eudoxus→亚里士多德。

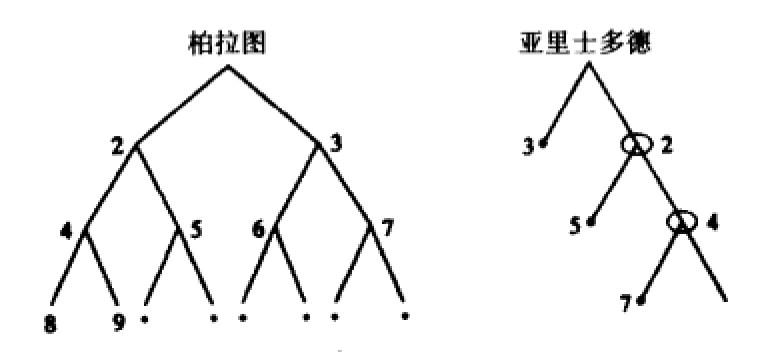
巴门尼德“警告”苏格拉底，不要鄙视虫子和尘埃，依我看，是反讽：这是“有学问的人”针对柏拉图的批评（此外，苏格拉底决没有被巴门尼德的话“说服”）。我似乎完全不可能设想（柏拉图的！）虫子和尘埃的理念：不存在否定自己的理念（理念是 A，而非 - A 非是理念；更精确地说：作为非 - A 它“分有”A 的理念，但是作为非 - A 它只是 aoristos dyas［未定之二］的一种功能；虫子和尘埃是“完全的”动物和矿物的“缺失”。这点对我来说是与亚里士多德主义相对的柏拉图主义的一个基本原则，对于后者，虫子和尘埃是在 A 和非 A“之间”（mesotes！）。

关于灵魂，我大致理解如下：灵魂 = A（理念）；身体 = 非 - A（质料←dyad）；非（非 - A） = A［仅仅基于 diairesis，无须 koinonia！］；这就是说：只有当身体被“否定”时，灵魂才变成“纯粹的”理念，而只有人类可以“否定”他的身体（基于没有 koinonia 的 diairesis，它正好允许身体被理解为非 - A，那里的非，表现为时空，是从非 - 存在的 dyad 派生而来）。在实际上这意味着：人应该放弃城邦，在学院中实践辩证法，这样地生活，然后他也许会作为一个（刹那间的）“纯粹理念”（刹那间）与惟一的善（One - Good）相符合。

简而言之，普罗提诺是一个真正的柏拉图主义者，而《蒂迈欧》的“天体崇拜”，《法律篇》X，《厄庇诺米斯》或完全是反讽，或是伪造（通过 Eudoxian Speusippus），……或是为了国家的原因而对“人民”的传教。

7. 是的：diairesis 是想表现理念的等级，因为它们形成了一个等级，可以通过（顺序的）数字来表现。但这么做非常困难，也许事实上不可能这么做（只要留有“非 -”）。然而，《智术师》

-《政治家》的 division（划分或二分法）是亚里士多德式的，与柏拉图式的 diairesis 没有一点相同，正因为他们正好不导致等级，
290 而是假设种或类的一种并置。



（并无在左/右、直/曲或者理念/世界之间的不同）

8. 柏拉图与亚里士多德整个的不同在于事实上发现生物学的循环（○）：（人产生人［而不是产生狗］）。生物种类的循环是永恒的；因此它是可知的；因此为了给知识打基础并不需要理念（很清楚，在《形而上学》Λ，3，最后）。代替理念而出现的是生物学循环的"形式"；这种"形式"是生物学（循环）进程的原因（entelechy）；因此，乃它们虽然是永恒的但是在空间和在时间中（而它们是永恒的是因为永恒本身，就是说，Nous - Theos（心智 - 神）作为第一（不动的）推动者，使时间本身是循环的（对照：《物理学》VIII），这就是为什么时空进程也是循环的。因此：柏拉图的 ideo - logy 变成了亚里士多德的 etio - logy = bio - logy = astro - logy（因为循环的生物学"法则"正如天体［dis - order = inclined ecliptic］一样是客观现实的）：存在一种现象科学，但它是纯粹"astrological"［这就是亚里士多德所谓"good sense"和"realism"的结果，对立于"poet"和"mystic"柏拉图！！］

我担心这封信不能说清问题，只是使它更糊涂。自然能够与你谈论所有这些是最好不过了。但什么时候？在什么地方呢？

顺便提及，我读了你的耶路撒冷的演讲，⑨ 确实是我所读过的你写的最好的文章：非常清楚、强烈、有才气。但是……说到“现代人”，你没有提及黑格尔和马克思……?! 直到卢梭，你说的每件事都非常好，但随后有一个裂口，我们碰到……韦伯和奥本海默！那就是说到 end - less，就是说所谓“历史”（没有“拿破仑”）无意义。表明这样一种“哲学”的荒谬自然不困难。但如何面对某一个黑格尔呢，他谈及最后的国家和绝对的知识，还有人们所呼唤的实现它的马克思等等呢？你对这些人保持沉默是出于“教育的”目的吗（或者是想蛊惑人心［dema - gogic］，因为你选择的听众是成人）？抑或神圣的土地对此负责？ 291

另外，我身体好多了，我也很高兴听到你的身体也好些了。

好了——我希望我们还能见面并且互相交谈。

献上最温暖的问候

你的科耶夫

附笔：附上我的“书”的附释的一份附件，此书将不会出版！⑩

⑨ “什么是政治哲学?”，1954 和 1955 在希伯来大学的 L. Magnes 讲座的讲演，修正过的版本以《什么是政治哲学》为题出版，自由出版社，1959。

⑩ 这个“附释”是一个 20 页的法语打印文件（有一些墨水修改的地方）的影印件，起名为“柏拉图——对亚里士多德的批评”，题有：

Amicus Plato……

科耶夫

10/VII 57

我们没有把上述内容包括在这封信的翻译中，因为科耶夫在他 1957 年 4 月 11 日的信以及这封信中对柏拉图的解释有非常充分的总结。这个注释的稍微修改和扩充的版本，见于科耶夫死后出版的 *Essai d' une histoire misonnée de la philosophic päieune* Ⅱ，Platon - Aristote，巴黎，1972，pp. 364 - 378。

45

9月11日，1957年①

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. Stalingrad
Vanves (Seine), France

亲爱的科耶夫先生：

直到上周，我才可以读你打出来的综述和你的信。我得了一场小病，没有真正的休假，感到非常疲惫。对于你的综述，我总体的反应是，我们两个南辕北辙。问题的根本在于，我猜想就如问题一直以来的那样，你相信黑格尔（马克思）的真理而我不。你从没有对我的问题给出一个回答：a）难道尼采描述黑格尔－马克思的目标为“末人”不正确吗？b）你把黑格尔的自然哲学放在什么地位？我有一个这样的印象，你读柏拉图是从你的黑格尔观点出发的，没有充分地准备通过完全倾听和严格跟随他的建议，来看看柏拉图的看法本身展示了什么。你想当然地认为，“理念”就是“概念”，柏拉图整个关心的就是“理念”而不是“灵魂”。因此你相信不可能有“可感种类”的理念。没有事先解决这个问题：即“关于什么事物有理念、关于什么事物没有理念的问题”，那么关于理念的community（联结）问题就不会有一个有成果的讨论。你的整个解释在我看来是概略的和武断的。除了对话之外，你也使用亚里士多德的报告。亚里士多德的报告当然最有力，但它们并没有回答，柏拉图如何明确和严肃地断言亚里士多德说他

292

① 此信是由打字机打出，用的是英文。

断言的（顺便提及，正是亚里士多德的报告诱使人们把存在“可感种类的理念”的断言归于柏拉图）。我不满意说，有些柏拉图对话是针对对亚里士多德的批判的，以及这些针对亚里士多德批判的对话是如你所提到的七部。我尤其认为，像你那样把《蒂迈欧》和《克里提亚》从《理想国》中分离出来不可能。

我看在你的说明中只有两点可以促使我们至少进行一次交谈。这两点是爱利亚的异方人和《克里提亚》。

我绝对确信异方人不是一个学舌者，你完全曲解了特俄多罗斯对他的介绍以及和苏格拉底的欢迎辞。另一方面，我相信你所说的，异方人关于静止（理念）与运动（非理念）之联结的断言有一些错误。然而这并不证明他缺乏理解，因为，每一篇柏拉图的对话都建立在故意忽视一些十分重要之物的基础上，而那些对于柏拉图的苏格拉底正确的事物，对于柏拉图的爱利亚异方人也是正确的。简要地说，理念的分离使得由 onta 和 gignomena② 组成的整体不可能得到理解，使得对灵魂的理解变得不可能（因此哲人只有与非哲人对照区别时才能被理解）。为了克服这种分离，异方人兼收并蓄存在物和生成物，他最极端地表达自己的思想，即把存在定义为“施动和承受”，而据我理解，柏拉图不能这样［即以施动和承受］来说理念；异方人错误地但并非对此无知地抽掉了存有物和生成物之根本的不同。若不兼收并蓄存有物和生成物，便必须寻找它们之间的结合，但是异方人的命题优越于单纯的 chorismos（分离）命题，因为它基于这一意识，即单纯分离命题根本上不充分。我猜想《蒂迈欧》中的灵魂学说带出了解决 293 问题的“结合”——以抽掉其它一些绝顶重要的东西为代价（这些其它的东西是什么，我还不知道）。起码的事实是，这个异方人作为巴门尼德的谋杀者，这显示他不是一个学舌者。请参照未被修正的爱利亚命题之美：“惟有一”以及哲人—智者—政治家是

② 存在物和生成物。

三，与此相反，我相信，作为被异方人修正过的爱利亚命题大致是，“一由多构成”以及“哲人-智者-政治家”是一（One）。

关于《克里提亚》我有这样的建议：《理想国》处理“言说中的城邦”，《蒂迈欧》处理“事实中的宇宙”，《克里提亚》则处理“事实中的城邦”：言说中的宇宙则不见了（“第四个不见了”）：Hermocrates 话语的承诺隐藏了柏拉图自己所没有承诺但却要求的言说。事实中的城邦必然次于言说中的城邦——它必然是“被稀释的”，好的等于祖先的（因此，言说中最好的城邦必然是雅典的；《克里提亚》表明，最好的城邦不仅富有美德，也富有金子）。事实中的城邦必定是处在运动中，而运动意味着战争。雅典历史上最大的战争是西西里远征，这是一场不义的战争，以失败告终。“老雅典人”的理想之战因此必须是一场与强大的西西里（最西方的最大岛）进行的正义战争（一场防御的战争），且最终雅典人获胜。对这个雅典最显赫的功绩，不能由一个雅典人以适当的理由给出（见《墨涅克塞努斯》〔*Menexenus*〕中异方人阿丝帕西亚［Aspasia］给予雅典非常有限的赞扬）。雅典对“西西里岛”的胜利当然也有一种超政治的意义，你首先得承认（Hermocrates 是雅典在西西里岛远征中失败的主要责任人；蒂迈欧来自南部意大利，这几乎就是西西里；爱利亚在意大利南部；最后但非无关紧要，《理想国》里克法劳斯和他的家庭来自于这同一地区）。不要忘记，在《巴门尼德》中雅典被巴门尼德人侵。简要地说，西西里、“西方”，试图征服雅典，但被雅典击败。如果我正确地理解了你，这就是你所说的，但雅典对西西里的胜利是由克里提亚说出的，这是个有点模糊的角色，而柏拉图不让他讲述自己的故事。在我看来，克里提亚的不完全特性意味着：雅典对西西里的胜利一半是胜利因此也一半是失败。你可能不同意我最后的结论，但很明显，你可以为你的目的很好地使用所有我关于《克里提亚》的其它陈述。然而，这一表述不可能出来，柏拉图明确地暗示：《蒂迈欧》和《克里提亚》属于《理想国》，这

294

证明必须比你更紧密地贴近明显的柏拉图的材料（克里提亚是阿尔喀比亚德的一个竞争者，而阿尔喀比亚德是西西里远征的煽动者）。

我希望你能继续保重好身体，我指望今年末可以完成关于马基雅维利的研究。

你的

LS



46

10月24日，1957年，日内瓦[①]

我亲爱的朋友们：

老实说，我真没有什么要告诉你们的。这是说关于A <……>和我自己的每件事都很好。我现在在日内瓦，我在这里预计会呆上5－6个星期：是欧洲共同市场的会议。

处在“大政治”的边缘，[②]我准许自己是一个最安静的(restful)[③]随行工作人员，在开会时可以阅读和写作：特别是写这封信。

附上一张三本书的便条，如果你能将它们寄给我（在Vanves），我将十分感激。我已经读了赫林推荐的Rosán关于普罗克洛（Proclus）的书。这本书不是特别“深思熟虑”，但很清楚，显然也很准确。一本有用的书。

但它也包含了“Marinus”的普罗克洛“传记”！不带评注而且百分之百当真。事实上，读完the vita Isidori我假定，这个“Marinus”很清楚不是别的，只是我朋友Damascius的一个笔名，所谓的“传记”不过是对它的男主角不知羞耻的嘲笑。它是以vita的风格写成。

如果你想开心的话，我极力推荐你读“Marinus”，在Rosán

---

① 这封信是寄给科伊热先生和夫人，科耶夫要求他们把此信转寄给施特劳斯。这封信是用法语写的，但是大量的引用是用英文写的。

② 尼采：《善恶的彼岸》，208，241，254；《道德的谱系》，I．8；《看啦，这人》，“为什么我是命运”，第1节；《偶像的黄昏》，反自然的道德，3。

③ 原文用的是英文。

的《普罗克洛》(N. Y. 49) 中。它只有22页，但我怀疑你不会选择读它们，我将在下文中复制几个特别有趣的段落。

295

III……每个身体的美德自然地出现在我们从出生就受到祝福的哲人身上，它们的痕迹可以很清楚地看到，甚至在他的沉默的外表上也看得清。他如此美丽，尽管他所有的画像都是优秀的，也没有一个画家能够完全把握他的形象，所有的都远远不及对他的真实形式的模仿之……［对此 Rosán 在一个注释中指出：找到了一个半身像……三分之一破损，并且有一个特别勾的鼻子］。

IV……他同时、生来俱有的这些灵魂的基本品质让人惊讶，它们是柏拉图认为成为一个哲人所要求的要素、即美德的相同部分……

IX……他在 Olympiodorus 指导下研究亚里士多德的哲学……现在 Olympiodorus 作为一个擅长说话的人而为人所知，但因为悠闲与急速在他的谈话中都有使用，只有少数几个听众可以领会他的意思……

……亚里士多德的逻辑著作，对于读者来说是很难以明白的作品。然而他［普罗克洛］通过心领神会容易地了解其内容……

XIII. 在不到两年之内，Syrianus［the Vita Isidori 中的一个 <……>］他读了亚里士多德所有关于逻辑、道德规范、政治学、物理学甚至神学的著作。在充分地经历过这些好像是预备好的仪式和较小的神秘之后，他系统地或非系统地自己引导着自己，就像［占星术的］神喻所说的那样“迈开大步”，直走到柏拉图的更大神秘，使那真实的神圣的景象展现给他灵魂的未受污染的眼睛，以及他心灵的纯洁的凝视。普罗克洛则自己通过日夜不断的练习和专注，在那么短的一个时间里就以他自己的

理解用概要的形式写下所有东西，他在28岁的时候，就写成了关于《蒂迈欧》的注释，以及许多其它的注释。所有的东西都好极了，充满了知识。这样一个工作进一步砥砺了他的品格，因为他把知识加在了他的道德德行上面。

XIV. 他也从亚里士多德的《政治学》，从柏拉图的《法律》和《理想国》中获得政治的德性。因此，没有人可以说他光说不练；尽管他先前对更高尚的事的关注妨碍了他自己参与政治事务，但他还是通过教给Archiadas政治的美德，规劝虔诚的Archiadas从事政治。

296

XV. ……普罗克洛甚至在政治上也展示出巨大无比的勇气……当他的敌人像贪婪的游牧民族试图审讯他［或者：过分地骚扰他］，他服从"整体的革命"④ 离开了雅典，去亚洲旅行。实际上这是最好的，他的守护神真的提供了他去旅行的托辞，以便他可以了解到仍然保存在当地的古代习俗的传承……以这种形式做事和生活，他甚至比毕达哥拉斯派［伊壁鸠鲁派??］更不让人注意，后者严格地遵守他们主人的命令即"过不被人注意的生活"［lathe biosas］。但他在吕底亚只呆了一⑤年，就因为哲学女神的天意返回雅典了。普罗克洛就是以这种方式逐渐使自己获得了勇气……

XVI. ……他在每个领域都是一位优秀的鉴定人，无论何时，他发现有人没有严肃认真对待自己的工作，他就会严厉责难。这使他表现得非常易怒和相当好胜［比较IV……他呈现给我们的是天生的谦虚……］，因为他想而且能够正确地判断每件事。他确实好胜，但他的好

④ in Rosán："the Revolution of the Whole"。

⑤ Rosán：a。

胜只与美德和善相关；如果不是出于这种动机，人类所做的事中可能就没有什么是伟大的了。我也承认，他是易怒的。然而⑥同时他又是温和的，因为他可以很快、很容易地平静下来，一会儿他就变得像蜡一样柔软了；头一分钟他在斥责某人，下一分钟由于他的同情心的天性，他又在帮助那个人了……

XVII. 我很高兴想到了他的这种有同情心的天性，因为我相信，没有别的人可以说和他一样有同情心。因为他从没有想要一个妻子或者孩子，尽管他收到过很多贵族和富有家庭的要求联姻的请求，他避免有自己的家庭……

XVIII. ……我们现在继续讲他净化的美德，这种美德与社会上的道德相当不同……这种美德优越于这些社会道德……哲人普罗克洛的这种美德实践贯穿于他的哲学生涯，……无论夜晚或者白天，他总是做着有益于使灵魂分离开的事。他做反抗恶魔的祈祷，沐浴自己，使用其它的净化方法，包括俄耳甫斯和占星术的方法，例如每个月坚决地把自己浸在大海中，甚至一个月两次或三次。他不仅在壮年时这样做，甚至在晚年也虔敬地执行这些习惯行为。

XX. ……他不仅对身体的疼痛漠不关心，甚至对外界的邪恶更如此，不管是普通的还是非凡的。不论何时发生这些事，他总是说："事情就是⑦这样，事情通常就是这样"。这句话被我看作座右铭，值得被记住，它充分证明了哲人灵魂的伟大。至于说怒火，他尽他所能地压制……［参看 XVI 末尾］。

297

⑥ Rosán：quick – tempered；nevertheless。

⑦ Rosán：say "That' s"。

XXII. ……他达到了更高的[8]美德……这种美德不能再在人的意义上称为实践智慧（phronesis），毋宁是sophia或者一些更相关的名字。然而为这个所吸引，普罗克洛不费力地研究了所有希腊和非希腊的神学，也研究了藏在神话形式里的[9]真理；他以一种非常热情的态度解释所有这些……他浏览了以前作者的所有作品，凡是他找到的富有成果的东西，他都会挑选与结合……在他的演讲中，他能意味深长地讨论第一个学说，并在他的作品中论及所有这些学说。他对工作极其热爱：有时他一天教5节甚至更多的课，平均写700行的散文［著名的多产作家Chrysippus据说写300行］，访问其他的哲人，然后在当天晚上不依据任何稿子发表演讲；此外，他每天晚上能为敬神而不睡觉，当太阳出来、正午和下山时，对太阳恭敬地祈祷。

XXIII. 普罗克洛自己是许多先前一些关于自然、智力甚至神圣的未知学说的发明人。他最先宣布，一类灵魂可以在一个时间里感知许多理念，他们占据理性这样一个中间位置，即在立刻了解每件事物的Nous……和在某个时间只能集中于一个理念的灵魂之间。任何人若愿意，都可以通过他的作品，研究他的许多其它的革新，而这我现在做不到，因为要一一论及它们，会过多地延长这篇传记。但无论谁读了他的作品都将会同意，我刚才所说的是真的……

XXVI. ……依靠这些神喻，普罗克洛已达到了人类灵魂中最高的美德，激动的Iamblichus卓越地称之为theurgic。用正确的判断收集对先前哲人的解释，经过整整5

⑧ Rosán：at the higher。

⑨ Rosán：which。

年的大量劳动［比较：收集“亚里士多德的所有著作”，“不超过2年”（比较上述XIII）］。他还集合了所有其余占星术的著作和对神喻的最重要的注释。关于这些，他做了一个很精彩的梦：伟大的普卢塔克［Syriannus的老师］显现在他面前，预言他将活很多年——就像他论神喻的著作中的四页一张的纸那么多，后来，他数了数，发现有70张。这个梦在他生命结束时证实了。如[10]前面所说的，他活到了75岁，但最后5年他不再强壮了……甚至在这样的情况下，他仍然祈祷，写赞美诗……但他的每件事都与这种削弱的生命力相一致，以致无论何时他想到这个梦都感到惊奇，并不断地说：“我真的只能活到70岁［?!］”[11]

298

［与III相比较：……第四，他拥有健康……从他的幼年起，他就被如此高超地赋予了这方面的美德，可以说，在他的整个长达75年的生命里，他只病过2－3次（原文如此!）。对此最后的证据是，对这一点我自己可以证实，这就是在他得最后的疾病时，他甚至没有意识到这种苦难已经降临到他身上，对于疼痛的经历他太少了。对照XXXII[12]：……当他壮年的时候，他想到父亲的关节炎也可能袭击他，这时候他感到了害怕。……然而，他惧怕于此并不非没有原因，在之前我应该已经说过，他确实受过这种疾病带来的痛苦。］

XXVIII……普罗克洛一步步地继续，首先他受到占星术斋戒的净化；然后，就像他在一本书中自己提到的，他与自己用魔法召来的发光的赫卡特幻影交谈，然后通

⑩ Rosán：life，for。
⑪ Rosán：科耶夫在下面划了线。
⑫ 校读：XXXI。

过蚁鹩轮子[13]的正确移动带来降雨，用这种方法，他把雅典从严重的干旱中拯救出来。他提出建议防止地震；他测试了三角架的占卦能力；甚至写了关于他自己命运的诗篇……

XXXIII. 但是如果我想说出关于他的每件事，例如他与赫耳墨斯的儿子潘的友谊，在雅典，他从这个神那里得到了很大的好意和帮助；或者如果我讲述他从众神的母亲那里得到的好运气（他总是向她诉祷，使她极为喜悦），一些读者可能觉得我在胡说，另一些则会说，这难以置信。这个女神几乎天天为他做、与他谈许多伟大的事，如此之多，如此不同寻常，以致难以记载，我也不再记得清楚。但是如果任何人想知道更多的他与女神的亲密关系，那么让他去读他关于诸神之母的书［否则不会知道!］。在其中，他以神圣灵感展示了这位女神（Goddess）[14] 的整个神学，并哲学地解释了关于她和 Attis 象征性地做和神秘地说了什么，**以致再不会有人因听到表面上可笑的悲叹而被打扰**，[15] 其它的事则秘密地在她的典礼上被说到［参考：朱利安关于《诸神之母》的同样讽刺的用语］。

299

［这些引用足以阐明来自“传记”前言的一些有谜一样含意的段落。］

I. ……我恐怕，用 Ibycus 的话来说，我会因为过犯而赢得人们的尊重，不是如他所说的反对神，而是反对一个智慧者［即普罗克洛］，特别是因为这样的说法并不正确：作为他所有朋友中的一个，我应该保持沉默，

---

⑬ 见 Rosán 的第 29 页，注 19。

⑭ Rosán：goddess.

⑮ 科耶夫在下面划了线。

而不是相反，尽所有努力讲出有关他的真事，不管所有人都认为，最有责任公开讲出，也许事实上我不可能赢得人们的尊重，因为他们不会把我拒绝承担这个任务当作谦虚，而是归因于怠惰，甚至灵魂的恶劣。因此，鉴于所有这些原因，我感到自己被迫要阐明哲人普罗克洛无数卓越成就中的至少一部分，以及一些被真实报导过的他的事情。

［总而言之：amicus Plato……］

但是难道这反讽岂不是明白无误的吗？

你读完这封信后，能否以我的名义把它寄给施特劳斯。我已经跟他谈过朱利安，Damascius，和“Sallustius”，这个“Marius”将完成这描述。

你永远的

K.



47

11月5日，1957年，日内瓦

300 亲爱的施特劳斯先生，

请原谅现在才回复你9月11日的信，有各种各样的事打断我，我在日内瓦（参加关贸总协定会议），也许会在这里呆到这个月底。

所述如下：

我完全同意，对柏拉图的“一般”讨论没什么意义。真正明智的事是把七篇对话合在一起阅读。

但在我看来，整个事情绝非以任何方式来源于预想的“一般”意见。正相反，相当偶然，我不期而遇一些来自于《智术师》的段落，在我看似乎是“无意义的”或者听起来“反讽的”。于是我读其它的六篇对话，其中我发现许多相似的段落。所有这些导致了一个全面的本身是有意义的解释，在我看来，从历史观点上说也是可能的（但使我很惊讶！）。在我的第一封长信里，与这相关，我引证了很多这样的段落（没有复录它们），简洁地解释了整件事。关于每一个被讨论的段落，我真的希望你有一个明确的立足点。当然，时间不允许（如你自己告诉过我）你查寻所有的段落本身。因此，你只是以关于柏拉图的“总体的”考虑做了回答，而完全的讨论放到一边。

我只能够希望，你在完成《马基雅维利》的时候，有时间和意愿对我的第一封信做个具体的回答（假设在这期间克莱因没有把它丢失［那就谢天谢地，因为它是就那件事我惟一写下来的文件］）。我特别重视《巴门尼德》的第一部分（直到所谓“辩证的”）。

迄今为止，我只知道你的一个具体立足点：关于“爱利亚的异方人”。

现在，我真的不明白你为什么拒绝了解关于“异方人”描述的反讽成分。毕竟，苏格拉底的反应与他对普罗泰哥拉、Euthydemus 等等的反应正一样：反讽地夸大对一个智者“神圣智慧”的赞美。

301

最后，以下的几条确实不容忽视：

1. 泰阿泰德中对“哲人”的描写是明白的反讽；

2. 特俄多罗斯不明白这反讽，他认真地接受这种描写，并在其中认出他自己（这当中他又是对的）；

3. 异方人［在《智术师》中］被这个特俄多罗斯作为一个哲人介绍出来。

4. 这就是说：在特俄多罗斯眼中，异方人与在《泰阿泰德》中描写的“哲人”相符；因此在柏拉图眼中，异方人是一个“智者”；更准确地说，是一个“现代的［=后苏格拉底的］智者”。这就是说，一个学者［自然的-科学的，带着“哲学的”主张（pretensions）；我是说，柏拉图思想中有《巴门尼德》“pythodorus”。对我来说，“pythodorus” =特俄多罗斯+泰阿泰德+Eudoxus；即是说，在《智术师》中：异方人= Eudoxus］。

那么，在这里，我们对于柏拉图的解释就有一个具体的不同点。但也正是在这里，只有通过对七篇对话中的相关段落的全面解释，这个问题也许才可能解决。

同时，我读了［Apud Rosaán. 普罗克洛. N. Y.］所谓“Marianus”的假想的普罗克洛“传记”。当我读到 the vita Isidori，我怀疑“Marianus”就是 Damascius 的别名，而“传记”事实上可能是一个“反讽的”戏谑模仿。通过阅读“传记”完全可以确定这一点［这里我的确有一个预先的意见！］。这“传记”是 the vita Isidori 的复制品。

我从中复印了一些段落，把它寄给了科瓦热，并要求他把信

转寄给你。

所有这些有意思，是因为 Damascius 移居到了波斯，从而在那里开始一种延伸到法拉比的口头传统。

我曾徒然地要布鲁姆阅读 the vita Isidori [Isidor 或 Pytho - dor]。但他忙于做《奥赛罗》的解释，在这个解释中，他表现为 Yahwe（雅威），而 Iago 表现为耶稣……①

302 我还没有开始写我的朱利安论文（为你的纪念文集），但是我希望可以在日内瓦写。也许会有一个关于“Sallustius”—Damascius—“Marinus”的短的脚注。但我宁愿首先知道，你对这些原文怎么想。然而，这几乎是不可能的。

致以最深切的问候

你的科耶夫

① “世界性的人和政治共同体：奥赛罗，”《美国政治科学评论》1960，54：129 - 157；再版于布鲁姆和雅法的《莎士比亚的政治学》，Basic Book，1964，pp. 35 - 74。

48

1958年5月15日，巴黎

亲爱的施特劳斯：

多谢寄来你的《法拉比》。我刚刚读过。它是“一流的”。[①]

你晓得，现在我或多或少和法拉比持同样的观点。不过，法拉比的“苏格拉底”对我来说就是历史上的柏拉图本人。或者是像法拉比所理解的，《法律篇》是柏拉图的意旨；或者它是（由菲力普和斯彪西波所）伪作的（或者卷I－IX［尤其IX］是伪造的，X－XII是被重写的）。柏拉图的真正观点见诸“《理想国》＋《政治家》＋（《蒂迈欧》＋《克里提亚》）＋《斐勒布》”。他们专门处理“学园”，即为了智慧而在一起的生活，[②]或者说，搞哲学。这个“学园”应是一个“修院”，就是说，同“尘世”相“分离”（chorismo）。“立法者”是克法洛斯（Kephalos），乃学园[③]之首：他应该是“惟一的统治者”，不受任何“法律”（＝偏见）的束缚，等等。然而：“普通”的读者对学园一无所知，其想象仅限于城邦。按这种读法，《理想国》和《政治家》是有意地“荒谬”（离谱）：在《理想国》里的犬儒－智者派的“共产主义”（包括可笑的“妇女公社”），在《政治家》中——智术师的“僭政”。这个完全严肃的争论（反对Euclid—Eudoxus—亚里士多

① 可能是“法拉比如何读柏拉图的《礼法》”，刊于《Mélanges Louis Massignon》卷三，Damascus 1957；重印收入《什么是政治哲学?》，自由出版社，1959，pp. 134－154。

② 加下划线的这两个词原文用的是英文。

③ 原文用的是英文。

德）围绕在学园内部的“politeia”反复出现；这就是说：1）要么是辩证法（=不带“联结”［koinonia］［atomos eidos］的真正的二分法［diairesis］），要么是“逻辑”+“科学”；2）要么通过“领袖”的生活模范（典范）而来的“好生活”，要么是“研究”。

这个真正柏拉图的构想被“僧侣们”（基督徒们和穆斯林们）尝试了一千年，退化为培尔所谓迄今犹存的所谓“文字共和国”

303

（《知识分子的背叛》④）。真正的politicians（statesmen）总是反对它（就像朱利安做的那样）：也就是说，柏拉图真正意味的东西是他们所不关心的，他们所误解的柏拉图的东西则自然是“乌托邦的”（因为它只可以由“超人”僭政来实现）。这就是它直到黑格尔-马克思一直采取的方式：因为他们不想要么毁坏学园（=“修道院”），要么使它们怠惰和无效，而是相反，想将其改造为一个“城邦”。对于黑格尔/马克思（但绝非柏拉图），哲人确实应该（因此也能够）成为“国王”（拿破仑——我的［国王］）［自然不是其他方法，那些是“乌托邦式的”；不过，哲人成为国王根本不是乌托邦的——只要这种“变成”是一种革命］。［像这样的东西可能也是马基雅维利所期待的。］

至于“写作的艺术”，也许是法拉比回到一种传统（口头的?），即回到波斯的Damascius的学说。他在那里只呆了两年，但这就足够了。Damascius自己回到Julianus。［在《普罗克洛传》（Vita Procli）中，“Marianus”几乎直接引用朱利安的演说，在《Isidori传》（*Vita Isidori*）中也可以找到朱利安的回音。］朱利安并不孤独（甚至漠视他的朋友Sallustius）。整个“Vespasian学派”照他所做的进行思考。这并非一个“学派”，当然也不是“神秘

---

④ 原文用的是英文。Julien Benda，*La trahison des clercs*，巴黎，Grasser，1927；由R. Aldinton翻译，书名为《知识分子的背叛》，Wm. Murrow，NY，1928。

的”和“新柏拉图的”学派，毋宁说是“伊壁鸠鲁”或德谟克利特派。朱利安也如此，但作为皇帝或者“公仆”，朱利安故意反对那些“知识分子”的“伊壁鸠鲁主义”(“花园”)(参考他对[=反对] Themistius 的谈话)。这在 Eunapius 的《Soph 传》(*Vita Soph*)⑤中有完美的证据（尽管 Eunapius 自己不理解它)：联系朱利安的 Maximus（一个典型的“冒险家”）问题便特别清楚。如果你有时间，必须读一下 Eunapius!

送上最好的问候

你的科耶夫

附笔：顺便说一下，朱利安（如 Damascius 和法拉比一样）认为：柏拉图正是思考了他们所做的，只是没有公开说过。

⑤《哲人和智者的生活》。

49

2月17日，1959年，巴黎

304 亲爱的施特劳斯先生，

十分感谢你寄来的新书。① 尽管我了解这些演讲，但这本书看起来还是有很多不同，我当然会读。

请原谅现在才谢谢你，我正在旅行：印度、暹罗，然后是日内瓦。作为公仆，这是自然的。

我想知道对于我的朱利安你有什么想法，② 在其中，我公开表现得就像一个忠实的施特劳斯信徒。

如果你现在有更多一些时间，我们也许可能再继续我们的柏拉图对话。克莱因自然全无反应，而你自己又没时间检查我所引用的段落。

无论如何，如果我的第一封（长的）柏拉图的信能寄回，我将很高兴，它现在肯定在克莱因那里，这是我关于这个问题写下的惟一东西。

我仍然希望我能够去美国，但我现在如此地“欧洲”，总之这事不那么容易。

好像伽利玛（NRF）打算出版我的遗著：以此作为交换的是部分身后的出版权。后者对我来说无所谓。一有了打出来的稿子，

---

① 也许是《什么是政治哲学》，自由出版社，Glencoe，Il，1959。

② “朱利安皇帝和他的写作艺术”（由 James H. Nichols 翻译），J. Cropsey 编，《古代和现代——向施特劳斯表示敬意的政治哲学传统论集》，Basic Book，纽约，1964；pp. 95 - 113（［中译编者按］此文中译见《经典与解释 12：阅读的技艺》，刘小枫、陈少明主编，黄旭东译，北京：华夏版 2006）。

我就给你寄去，以便你判断。此外，布鲁姆可能已经告诉你这些了。

献上最好的问候

你的科耶夫



50

4月6日，1961年，巴黎

亲爱的施特劳斯先生，

我们很长时间没有彼此写信了，我甚至不知道是谁首先没有回信的。

我最后收到的是你的《马基雅维利》，① 我不能确定我和你在信中谈过这事，看起来我好像谈过。

无论如何，这本书是优秀的，我自然不同意结尾处给出的结论。但这并不重要。

305 根据黑格尔（精神现象学），现代意义上的宣传直到启蒙运动时才有。而在你看来，宣传是由马基雅维利发现的。你看来似乎是对的。但黑格尔也对，现代意义上的大众宣传仅仅是在18世纪发展起来的。然而，当他说"现代的"宣传体系特别的基督教，马基雅维利也正确（至少根据你的解释）。

同时，我完成了我的《古代哲学》，超过1000页。陶伯斯②

---

① 《有关马基雅维利的思考》，自由出版社，Glencoe，1958。

② 陶伯斯（Jacob Taubes，维也纳 1923 - 柏林 1987），*Abendlandische Eschatologie*（1946）的作者，哈佛大学和哥伦比亚大学访问学者；1961年他成为柏林自由大学犹太研究和解释学的客座教授，1965年担任教授。他讲述了1967年发生在柏林的科耶夫与反叛学生领导者的一次会见，在这次会面上，科耶夫讲到了"Dytschke & Co."："他们能够及应该做的最重要的事是……学古希腊语。"这并不是他们想要听的，也不是他们所做的。*Ad Carl Schmitt*，*Gegenstrebige Fugung*，Merve Verlag（柏林，1987），P 24（Lutz Niethammer 教授帮助我得到此条材料；也可以参看他的 *Posthistoire*：*Ist die Geschichte zu Ende*？[Rowohlt，汉堡，1989，P 81，N 21]）。

已经把它影印了，不过在我看来，这本书还谈不上“已经可以出版”，但如果奎索坚持，我不会拒绝（在这种情况下，拒绝等于把自己看得［太］重）。

布鲁姆为他的翻译工作③埋头苦干，我几乎没见到他。另一方面，我频繁地与罗森④交谈，我相当喜欢他。在我看来，他好像比布鲁姆更严肃。

至于健康方面，我相当好，公务上的工作非常有趣而且多产。

收到你的信我将很高兴。

送上我最热忱的问候

你的

科耶夫

③ 柏拉图的《理想国》，Basic Book，纽约，1968。

④ 罗森（Stanley Rosen，1929－ ），波士顿大学哲学讲座教授，是有关柏拉图、黑格尔以及当代哲学的重大作品的作者；他在《作为政治学的解释学》中讨论了施特劳斯和科耶夫之间的争论（牛津大学出版社，1987），第3章。

51

1月30日，1962年[1]

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. du Lycee
Vanves (Seine), France

亲爱的科耶夫先生：

今天给你写信是应伽达默尔的要求，他很希望你能来参加国际黑格尔协会7月底在海德堡举行的公开会议，并在会上做一个演讲。306 我猜他想让你介绍你有关黑格尔的全面解释。我深信，如果你做这个演讲，将会对公众有好处。请尽早让我知道你的计划，以便我告诉伽达默尔。他不直接给你写信的惟一原因，是他认为，一封来自于我的信会更起作用。

你的工作进展得如何？我正在准备写一本叫《城邦与人》的小书，三个演讲，一个关于《政治学》，一个关于《理想国》，一个关于修昔底德。我的德文书《论斯宾诺莎》正在被译成英文；我计划写一个很长的前言，这当中包含我的自传。

希望不久收到你的回信。

你永远的

列奥·施特劳斯

LS: ef
enclosure

① 此信由打字机打出，用的是英文。

52

3月27日，1962年①

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. du Lycee
Vanves (Seine), France

亲爱的科耶夫先生：

在1月30日的信中我这样写道：

“我今天给你写信是应伽达默尔的要求，他很希望你能来参加国际黑格尔协会7月底在海德尔堡举行的公开会议，并在会上做一个演讲。我猜他想让你介绍你有关黑格尔的全面解释。我深信，如果你做这个演讲，将会对公众有好处。请尽早让我知道你的计划，以便我告诉伽达默尔。他不直接给你写信的唯一原因，是他 307 认为，一封来自于我的信会更起作用。

你的工作进展得如何？我正在准备写一本叫《城邦与人》的小书，三个演讲，一个关于《政治学》，一个关于《理想国》，一个有于修昔底德。我的德文书《论斯宾诺莎》正在被译成英文；我计划写一个很长的前言，这当中包含我的自传。”

希望不久收到你的回信。”

因为我还没有收到答复，所以请你尽早对此予以注意。

你永远的
列奥·施特劳斯

LS：ef

---

① 此信由打字机打出，用的是英文。

53

3月29日，1962年

亲爱的施特劳斯先生：

请原谅没有给你的第一封信回信，太奇怪了，我今天正打算给你回信，在我收到第二封信之前。

我没有回信，原因是我不能决定对那个邀请说“不”，尽管我无意接受这样的邀请。

我年纪越大，对所谓的哲学讨论的兴趣就越少。除了你和克莱因，我还没有发现我可以从谁那里学到什么东西。如果你或者克莱因或者你们俩都去海德堡，我当然也会去，否则的话……

几天前我在让·华尔[1]的哲学学院做了一个关于辩证法的演讲，为这事他们已经邀请我5年了。很可怕，有超过300个年青人来，不得不换地方，但仍然有人坐在地上。人们会认为这种事情只会发生在萨特的演讲上！我第一次在高师讲课时，只有区区一打人来参加！最糟糕的是，这些年青人把我说的每件事都记录下来，我尽可能地自相矛盾和骇人听闻，但没有一个人为此愤怒，没有一个人抗议。我说的每件事都被安静地记下来，我感觉自己正变成了一个李凯尔[2]，换句话说，一个“老绅士”。另一方面，

308

---

① 让·华尔（Jean Wahl，1888－1974），巴黎大学哲学教授，他是首先把“存在主义”思想介绍到法国的人之一，他这方面的著作是 *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*（1929），以及 *Etudes Kirkegaardiennes*（1938）。20世纪40年代他所组织的哲学学院，提供了一个大学之外的活跃的公众论坛，在这里可以由卓越的法国以及外国的演说家来发表不同一般的主题极广泛的演讲和讨论。

② 李凯尔（Heinrich Rickert，1863－1936），所谓巴登派的新康德学派人

公众是典型的 Saint Germain 和 Café Flore（我在一个很短的，至多一百米的距离讲演）。所以我不时感觉像一个著名的扭曲 - 老师……

所有这些是为了告诉你，我正越来越变成“柏拉图式”。应该对少数人讲，而不是对多数人。应该尽可能少说少写。不幸的是，我的《异教哲学的理性分析史论》(*Essay at a Reasoned History of Pagan Philosophy*）就要出版了，它由 1000 多页（原文如此）组成！

送上我最好的问候。

你的

科耶夫

又及：你为什么从不到欧洲来？

物，他是专业哲学的十足体现。他在海德堡大学教了很多年的课，科耶夫曾在这所大学跟他学习过。

54

5月29日，1962年①

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. du Lycee
Vanves（Seine），France

亲爱的科耶夫先生：

谢谢你3月29日的来信，我立刻通知了伽达默尔。我理解你对这种会议的判断，我也常常做出同样的判断。你在华尔的哲学系的经历没有让我惊奇，如果想看到没有70岁心理的年青人，就必须到芝加哥来。假定报酬可以提高，你是否有可能到芝加哥来和我们呆一段？

309

我怀着极大的兴趣渴望看到你的关于异教哲学历史的书，我很乐意看到：正如那形容词所指示的，你已经回到你父辈的信仰。我正在为我编写的《政治哲学史》写了相当长的关于柏拉图的一章（但只是关于他的政治哲学方面的东西）。我现在正忙的是为我的一本老书《论斯宾诺莎》的英文版写一个新的前言，② 想为1930的德国和1962年的美国之间的鸿沟搭一座桥。在尽可能适当的限度之内，它就像一个自传。此外我正准备出版关于《城邦与人》的三篇讲稿，关于《政治学》、《理想国》和修昔底德。只有

① 此信是用打字机打出，用的是英文。

② 《斯宾诺莎的宗教批判》的"英文译本的前言"，由 E. M. Sinclair 翻译，Schocken 出版社出版，纽约，1965，pp. 1–31；在《古代和现代的自由主义》中以"斯宾诺莎的宗教批判的前言"为名再版，Basic Book，纽约，1968，ch. 9，pp.. 224–259.

当这些事完成后，我才可以开始真正的工作——对阿里斯托芬的解释。

克莱因宣称他已完成论《美诺》的书，只要3个多月检查脚注就可以了，但因为3年前他说过多少同样的话，所以我相信，我还要等上另一个5年才可以看到这本书。

希望很快收到你的信。

你永远的

列奥·施特劳斯



55

310

10月4日，1962年①

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. du Lycee
Vanves（Seine），France

亲爱的科耶夫先生：

很抱歉这么久才回复你7月17日的来信。我非常高兴地得知你可能有意到芝加哥来看我们。我们在财政上安排你1963年进行这次访问不是不可能，也许在1963年的头几个月就可以这样做。但为了使校方确信，我必须知道你来这里将要呆多长时间：一个星期、一个月、一个季度（也就是两个月）或者别的时间段。我必须要很快知道这些，给我寄张简短的明信片就可以了。

我非常渴望你的书的第二版，特别是关于日本的增补。

送上我最好的问候。

你永远的
列奥·施特劳斯

LS：ef

① 此信是用打字机打出，用的是英文。

56

11 月 16 日，1962 年① 311

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. du Lycee
Vanves（Seine），France

亲爱的科耶夫先生：

我相信在这里呆上一个月将是令人惬意的，不幸的是，6－9 月是我们所认为的最坏的时期。4 月怎么样，或者说 4 月 10 日—5 月 10 日？最好尽可能早些让我知道你的意见。

你对我的《论斯宾诺莎》的前言所说的全然没有新内容，我认为，我已经考虑到你的反对意见，但你没有考虑我的论点。也许当你来到这里时，我们可以扫清这个困难。

送上我最好的祝愿。

你永远的
列奥·施特劳斯

---

① 此信是用打字机打出，用的是英文。

57

312

1月25日，1963年[1]

M. 亚力山大·科耶夫
13 Bd. du Lycee
Vanves（Seine），France

亲爱的科耶夫先生，

很抱歉这么迟才给你回信。有各种各样的行政性困难，不用说我的工作。我最终成功地与一个课程的主管人谈过，他们在下周有一个会议，因为某些原因，他坚持想与你直接通信，我希望你不出两周就会收到他的信。

我现在正在写一本小书《城邦与人》（亚里士多德的《政治学》；柏拉图的《理想国》；修昔底德）的第三章和最后一章。我为潘尼斯新译迈蒙尼德的《迷途指津》一书写了一篇相当长的导言，[2] 还有和我以前的学生们所撰写的《政治哲学史》。[3] 最后，伽利玛的《论僭政》的英文版就要出来了，你也许已经听说，布鲁姆成了政治科学行当中的一员吧。

献上我最好的祝愿。

你永远的
列奥·施特劳斯

Ls：ef

---

① 此信是用打字机打出，用的是英文。
② 芝加哥大学出版社，1963。
③ 与 Joseph Cropsey 一起主编，Rand McNally&Co. 芝加哥，1963。

58

6月3日，1965年 313

亲爱的科耶夫尼克夫先生，

非常感谢你的来信。我已经告诉，克罗普西你没有拿到纪念文集的样书。他以为出版商已经给你了哩。也许你可以回家再检查一次。

很遗憾你不能顺便来一趟芝加哥，至于我自己，我几乎不能再旅行了，自从我的循环系统不正常以后，我的身体便相当不适。无论如何，吉尔丁给了你的政治见解的详细报告，他显然曾坐在你脚下竖着耳朵，张着嘴。我很高兴你和我一样批评美国自由主义者，这并不奇怪，因为我知道存在着理性（reason），而你是一个理性的（reasonable）人。

这个春天我差一点去了欧洲，我已经接受汉堡的邀请（1965年夏季学期），但不得不因为健康原因取消了。我本想亲眼在德国看看事态的发展。聪明的德国年青人现在给我的印象就与1830年及其后的发展表现相似，离开德国的思辨（在20世纪，离开海德格尔）而转向西方实证主义（即：美国的社会科学）。

我没有得到你关于科瓦热的论文。[1] 请寄给我。或者你指的是给马兰克·科瓦热的文章，我已收悉，是与你的来信一并收到的。

我不能给科瓦热夫人写信，这很糟糕，我想她会原谅我的。

至于你给我的纪念文集的文章，因为你给我寄来过手稿，我

---

① L'origine chrétienne de la science moderne, *Melanges Alexandre Koyré*, Vol. 2, pp. 295 – 306; Paris, 1964。

很长的时间已经熟悉它了。我感到非常满足，因为它表示迫害和写作的艺术不是一些臆想（顺便提及：一个美国年青人——哈泽威目前正在研究伪狄奥尼索斯［依你的观点］,① 我已经跟他提到你关于新柏拉图派的看法）。

314 我已口授完一本书：《苏格拉底与阿里斯多芬》。② 我想这本书会给你带来不时的笑意，不仅仅因为阿里斯多芬的笑话，而且还有我对这些笑话的维多利亚式解释。如果一切顺利，我将回到卢克莱修（Lucretius）。

你收到我的《城邦与人》③ 吗？对于克莱因的《美诺》④ 你怎么看？

一如既往诚挚的你的

列奥·施特劳斯谨上

---

① Ronald F. Hathaway, Pseudo - Dyonisius and the problem of sources in the*Perphyseon* of John Scotus Errigena, Brandeis 大学学位论文。

② Basic Book，纽约，1966。

③ Rand McNally，芝加哥，1964。

④ 《关于柏拉图的〈美诺篇〉的注释》，北卡罗莱纳大学出版社，1965。

人名索引

（条目中页码为本书正文边码）

D

E

F

G

H



主题索引

（条目中页码为本书正文边码）

A

B

C

D

E

F

G

H

N

O

P

R

S

T

U

V

W

译后记

本书始译于2002年春夏之际，当年暑假即已大部译出，本以为不久即可告讫，但却因腰疾而不得不中止——而此疾如此难于摆脱，大概就是翻译本书必须付出的一个代价。

后请蔡蓁补译了其中施特劳斯“论僭政”一文的一些注释，请何许译出施特劳斯与科耶夫通信部分的初稿。我一直断断续续地校订此书，终在最近将全书译稿大致校讫，或稍可告慰于策划约稿的刘小枫君和一直关心和督促此事的陈希米君。当然，若此书译本能推动学界留意此书关注的问题，则更是译者的欣喜。

翻译本书对我个人来说，本是一种恢复过去的工作能力或习惯的尝试，却让我感到身体和精力的某种限度。但无论如何，在事隔二十年后，翻译并出版这样一本书，对我个人来说也还是一个弥足珍贵的纪念。

何　地

2004年5月30日

西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

色诺芬注疏集

论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏

古代经典认为，由于人性的软弱或者依赖性，普遍的幸福是不可能的，因此他们不曾梦想历史的一个完成。他们用他们的心灵之眼看到这样一个幸福的社会，一个人性在其中有最高可能的社会。但由于他们也看到人的力量是多么的有限，他们认为这一最好政体的实现要依靠运气。

而现代人则不满足于这一乌托邦，他们试图确保实现最好的社会秩序。为了成功，或毋宁说为了使自己相信能够成功，他必须降低人的目标：以普遍的承认来替代道德德性，以从普遍承认获得的满足来替代幸福。

——施特劳斯

两人的争论很不寻常。通常，在分歧如此之深刻和激烈的情况下，几乎很少能有严肃的讨论，但双方理解问题的愿望比坚持他们的立场的愿望更强。这是他们为什么那样彻底地阐明他们命题的原因。

——古热维奇/罗兹

ISBN 7-5080-3865-7

9 787508 038650 >

ISBN 7-5080-3865-7　定价：35.00 元

主编辑 ◎ 王昆　装帧设计 ◎ 闫志杰　刘佳[illegible]

